明日之中國文化

張君勱著

中華民國二十五年八月初版

明日之中國文化一冊
(96034)

每冊實價國幣壹元
外埠酌加運費匯費

著作者　張君勱

發行人　王雲五
上海河南路

印刷所　商務印書館
上海河南路

發行所　商務印書館
上海及各埠

(本書校對者林仁之)

一八一九上

自序

當歐戰之後，梁漱溟先生嘗著「東西文化及其哲學」一書。試繙此書而讀之，求中印歐三方面文化之沿革，不可得焉；求三方面各派哲學之內容，不可得焉。蓋漱溟先生之目的，在以持中、向後、向前之三點，說明中印歐文化之特質，至於三方面之歷史的研究、客觀的研究，本不在漱溟先生視線範圍之內也。自今日上溯於漱溟先生書出版之時，已十餘年矣，國家之形勢愈危岌矣！凡念及吾族之將來者，莫不對於文化之出路問題，爲之繞室徬徨，爲之深思焦慮；於是有復古之說，有全盤西化之說，乃至就文化之某方面提出一種口號者，曰德謨克拉西、曰賽恩斯、曰蘇俄主義、曰法西斯主義。猶之病者命已垂危，侍之者亂投雜藥，以求萬一之有效，豈惟不能袪病，正所以速其死耳。中華民族之在今日，如置身於生死存亡之歧路中，必推求既往之所以失敗，乃知今後所以自處之道；必比較各民族在歷史中之短長得失，乃知一己行動之方向。吾人研求三四千年中，中印歐民族生活之經

過，於是得一結論曰：以精神自由爲基礎之民族文化，乃吾族今後政治學術藝術之方向之總原則也。此原則之所以立，鑒於今日吾族之失敗與歐洲之勝利而知之，鑒於吾族思想上之束縛馳驟與歐洲學術上之輝煌騰達而知之，鑒於印度喀斯德、吾國家族主義之流弊與歐洲獨立自尊之人格之養成而知之，鑒於國人之自掃門前雪與歐人之各爲其己而不忘國家之急難而知之。誠舉國上下識之真而持之以定，循此方針以養成四萬萬獨立人格爲祈嚮，其終也，人人以誠懇真摯之心，形諸一己之立身，形諸接人待物，形諸團體生活，形諸思想與政治，形諸國際之角逐，何患吾族文化之不能自脫於沈疴而臻於康强逢吉乎。願今之當局與在野之學者共深長思之。

二十四年十二月雲南起義日

張君勱

凡例

一、本講演於比較中印歐過去之文化中，求吾國文化之出路，一方認定各種文化之客觀的研究爲目前要務，他方仍不忘求藥自救之目的，合此兩面以成本講演「明日之中國文化」之內容。

二、本講演合明德社學術研究班所講與青年會「中國歐洲文化之比較四講」一而成。第一、第二、第四、三講曾發表於宇宙旬刊，茲將已發表者加以修改，更與未發表之第三與第五以下各講，合爲一書。

三、本講演根據筆記加以整理。口講時忽東忽西之原形，猶存其舊，自與一人靜室手寫之文章體裁，迥不相同，祈讀者諒之。

四、前後各講中所引中外人之言，以付印匆匆，未能將參攷各書一一舉而出之，俟他日改版時再爲增入。

五、已發表之各講，由梅縣陳君恩成筆記，未發表之各講，由福州王君君始筆記，非

兩君手寫之勞，或者演講過去，卽便遺忘，故本書之出版，不能不感謝兩君。

六、舊稿「中華民族文化之過去與今後之發展」一文，付登廣州新民雜誌創刊號，因有可以互相發明之處，故附於本書之末。

目錄

明日之中國文化

第一講　史前時代

世界文化，自有史可考以來，約有六千年之壽命；而中國文化至少已達四千餘年矣，史前情形，西方生物學家、考古學家、人種學家與歷史學家，憑地下遺留之種種迹象，以推測人類之變遷；自地層中掘取各人種之頭顱骨骼化石，以及其他動植物之化石與石與銅用器等，比較其精粗美惡，以驗各時期人類文化之程度。是蓋由於歐人求智之熱情，卽在無文字之中，亦且憑想像以定其文化之優劣，乃有史前之史學，往古未嘗有也。

更上而推之，地球上尙無生物時，彼輩亦注意及之，以求地、生、人、三者發達之程序線。地球之始，本爲瓦斯、爲星雲、爲熱流質，漸冷而凝結，乃有地球上之冰期、洪

水期；由水陸分而植物動物滋生，以至猿猴進化而爲人類。據琴司氏（Jeans）之表而列之：

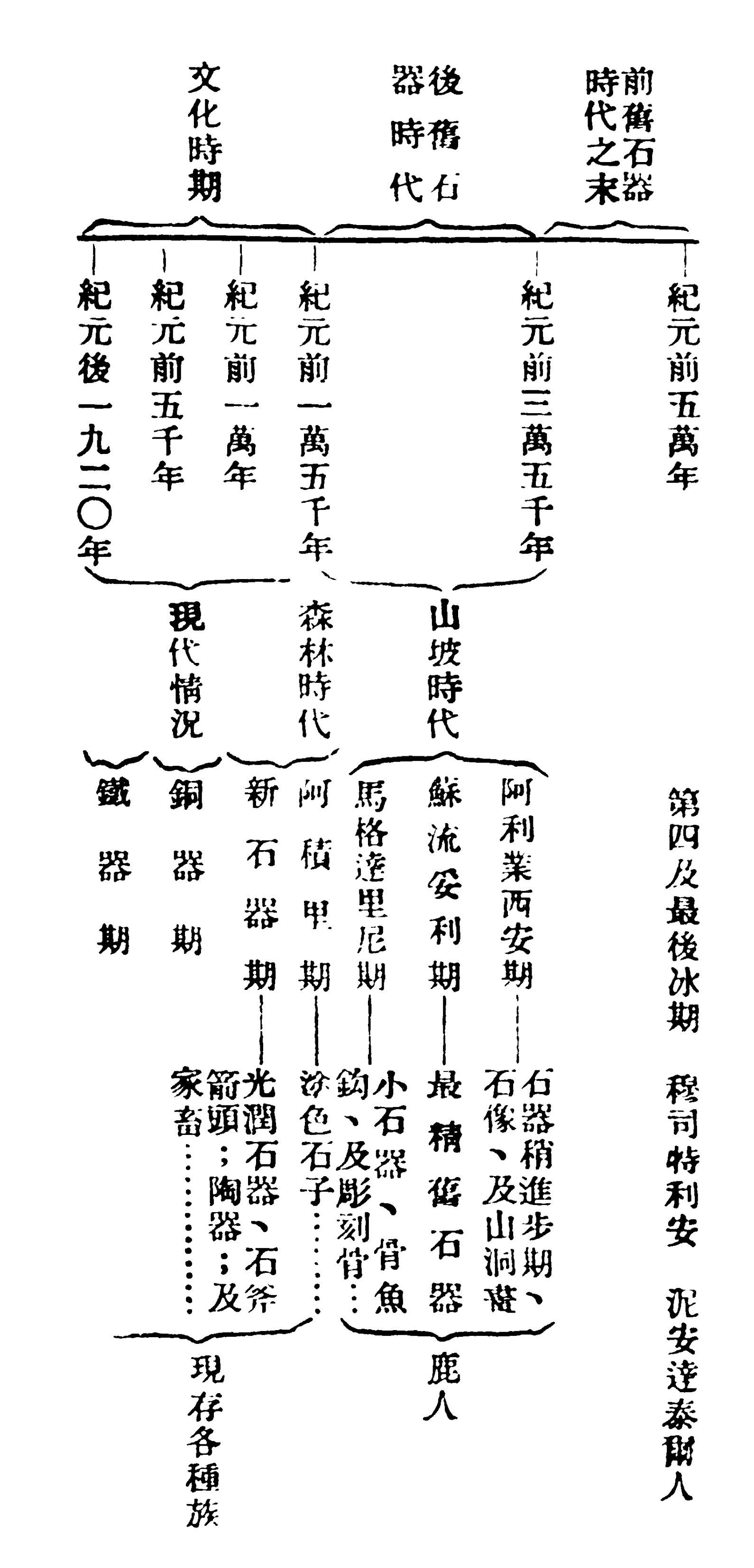
地球之年齡約爲二十萬萬年
生物之年齡…………三百萬年
人類之年齡…………三十萬年
文化之年齡…………六千年

此種工作，經多數人之研求攷訂而後決甲立一說，乙丙從而駁之，經長期之辨難，而後一種立說乃爲人所公認；較諸求之古書與祕本者，尤不易矣。

因研究古代文化之材料不易得，卽得之如上述者，亦不能遽視爲定論。史前文化之年月長短，多數考古學家或歷史學家，各持一說。威爾斯氏（H. G. Wells）以泥安達泰爾人（Neanderthal）置之於西紀前五萬年，以阿里業西安人（Aurignacian）置之於西紀前三萬五千年，以新石器時代人置之於西紀前一萬年，至於銅鐵器則爲西紀前之五千年。而德國文化史家雪納特氏（Schneider）史前

人類文化年代表，其所計年月，較威氏爲特短：西紀前一萬年爲泥安達泰爾人，西紀前亦一萬年爲阿里業西安人，至於新石器期人則在西紀前四千年；可以知時代之參差爲何如矣。錄威氏與雪氏年代表如下：

威爾斯氏人類歷史年代表



雪納特氏史前人類文化年代表

	物質文化	精神文化	概括語
1 泥安達泰爾人（紀元前一萬年）	以火生煖　打獵　一般適用之石器	無所知	猴人變爲人、走上文化之路
2 阿里業西安人（約紀元前一萬年）	以火生煖、打獵、山洞之居、以皮爲幕、皮衣、石器改良、有剝皮刀、錐鋸、有骨器、木器、獵時昭附、石燈。	寫實畫及模塑藝術爲獵時之娛樂、山洞神龕、以巫術葬死者、太陽教之始。	狩獵文化之高點
3 新石器期人（約紀元前四千年）	以火烹飪、地穴之居、屋、編織、陶器石器更改良、人有石斧可爲伐木及戰門之用、其他器其有石鋤、磨、車、輪、船、織機、農業、家畜及房屋。	太陽教之發展、其現於政治者有太陽王、其現於美術者有太陽象徵主義、其現於詩者有太陽神話、其現於學術者有太陽曆、其現於禮俗者有節日、有葬地有火葬等。	第一期之農業文化

美國人類學家羅威氏(Lowie)，近亦曾編一簡明之文化史年代表如下：

野蠻(舊石器時代)	西紀前	一〇〇〇〇〇——一〇〇〇〇
鋤耕(新石器時代)	西紀前	一〇〇〇〇——四〇〇〇
紫銅器時代	西紀前	四〇〇〇——三〇〇〇
青銅器時代	西紀前	三〇〇〇——二〇〇〇
鐵器時代	西紀前	二〇〇〇——現代

依琴司氏之說計之，人類之有文化，尚不過為人類年齡中之五十分之一。吾族雖有四千年歷史之久遠，然以之置於三十萬年中，大有太倉一粟之觀。人類由猿猴類演化，再進則猿人，如世所謂「北京人」化石，則為猿人之一。倘以現在之猴與人類之頭腦之形狀與其體積作一比較，以推測其進化之跡，則猴腦前部狹小，容積不過五百立方公分(500 c. c.)，人腦容積約一千五百立方公分(1,500 c. c.)；現代歐洲人腦之體積平均在一千五百五十立方公分(1,550 c. c.)以上。

大抵古之地球上始有人類，護身不知有衣着，避風雨不知有居宅，所以食者，不外

乎「茹毛飲血」及其能鑽木取火，則已知所以取燧之法。所以射擊鳥獸者，必有曾用木棍之一時期，惟年代久遠，已早消毀；獨以其所用石器(約在五萬年以前)歷久不滅，吾人乃得憑之，以推定進化之次第。

其第一時期之石斧，一端小，以便把握，一端粗笨，以便擊撞，兩側均加細工，其狀略如扁桃或菱角，攷古學者稱之曰手斧(Coup-de-poing)。此時代之人，但知漁獵，除馳逐於森林之中，或攫取於江河之上外，殆無其他重要事業，生活之簡陋，可以想見。且曾經數次冰期，人種與文化常因氣候之劇變，而遭淘汰。人類生活於此狀態中者，歲月最爲長久。

第一時期之石斧，只有一種式樣；繼而石器之種類漸多，有圓形、有長形、有錐形；甚有細如筷形，一端尖銳，一端有眼，可以作針。凡此種種之石，猶之今日所謂大刀、小刀、矢、錘、錐、鑿之類；其爲用也，或殺獸、或射鳥、或剝皮、或刻畫，是爲中石器時期。晚近考古學家，於舊石器時代之前，復認爲有所謂曙石器時代者。曙石器時代之石器固愈爲粗劣，然其出於人類之手，專家已無疑義。其後爲新石器時代：其石斧

與柄分而爲二，斧上有眼，以柄入於其中；以泥製陶器，塗以彩色；更以泥製錠，可以旋轉紡織；以木造屋，亦始於此時。其祖宗所藏之種子，播之於居室之旁，可以發芽而滋長；於是野生之穀類，變爲家種，而農業以興，弓箭之發明，亦爲此時期之一大事件。新石器時代之特點，略舉而出之：（一）經營農業，（二）飼養動物，（三）以木造屋，（四）製造陶器，（五）發明弓箭；雖謂今日之農村生活，已具雛形可焉，較之舊石器時期，勝千百倍矣。

以上論人類進化之關鍵，以石器爲主，此屬於有形者。統爲人類，彼此有喜怒哀樂愛惡之表示，因而演成語言文字，以促成人類之合作，其功用亦非淺鮮，此屬於無形者。茲列進化之兩要件如左：

1　工具之發明　由揣笨之石器，漸進爲尖銳之石鑽石斧等，由日用器具與戰爭器具之不分，漸進爲二者之分類致用；此與禽獸之工具永不離其身上之爪牙者大異。人類由爬行而立走，而有衣食住行與合羣互助之團體生活，視禽獸之僅能保持天賦之飛走食宿與羣居之習慣者，不可同日語矣。

2　語言之發生　語言之初期爲姿勢語，卽用手以造成形狀，使人明瞭其意；乃至獸類之叫喊，亦爲意思傳達之方法。及至演進程度愈高，語言亦隨之進化。德人米勒利爾氏有言，語言有兩種功用：第一、發表思想，第二、使思想得以累積。更進而言之，社會組織與智慧學術，皆由語言助之以成者也。

人類生而有本能，與一般禽獸所有者同；然在人類由茹毛飲血以至熟食熱飲之後，智能亦隨而發育。一方求爲適者生存之奮鬪，他方則創造種種姿勢與語言符號，以傳達情緒與意思，以推進團體之活動，乃有風俗思想；而思想亦漸成概念化，乃有學術，乃有團體生活之法律政治。是由理智之發達，以限制或輔助本能之衝動，爲人類文化發生之一重要原因也。

原始人類，實證之知識有限，但覺精靈之氣，（術語稱爲「馬那」Mana）瀰漫於宇宙之間，萬物之後有超自然力以附麗之；且認此超自然力爲人生利害禍福所由，遂進而有鬼神之崇拜及巫術之依賴。此晚近多數人類學家所持之宗教起源說也。過去人類精神上之慰安及社會秩序之維持，皆有賴於宗教，故亦成

爲文化中一重要部分。

人類宗教之最古者殆爲太陽教乎？太陽教之產生，與受多數人之普遍信仰，殆有三種理由：（一）太陽有熱可使人溫暖；（二）太陽之光可使人見物，且東出西沒似有神祕性；（三）草木之生長與農業之發達，皆賴天時氣候之適宜，而太陽光熱之功用愈顯。太陽普照全球，爲原始人類最能普遍觀感與利用之物，而其東出西沒運行不息之神祕性，更能興起人類崇拜之心，故原始人類信仰之者多也。由此可覘宗教之起點。

威爾斯氏之世界史大綱，出版於歐戰期間，風行一時。是書以進化論之眼光，追溯地球之初期與人類原始及其發展之過程，根據考古、天文、地質、與生物諸科學家之學說，加以個人之想像，以組成有系統之世界發達史。惟其中尚有多數問題未能確切解決，如人種是否全發生於亞洲高原，歐洲人是否由小亞細亞向歐洲遷去，中國人是否由亞洲高原遷至黃河上流等是。如曰，全世界人種同屬一源也，各種人中何以又有飲牛乳習慣者，而中國本部人乃全無之。於此可見人種誕

生地問題之複雜矣。威爾斯氏據想像與推理以立人種一源之說；至於科學家之態度，在有疑處則存疑而不武斷。此乃讀威氏之書者所不可不知者也。

近六千年來，全世界民族能在文化史上佔地位者，依英史家陶尹皮氏所計，僅為二十一個單位；其至今尚未開化，而仍為鑽木取火，或竟茹毛飲血之野蠻民族，猶有六百餘單位。人類文化依累積之程序(Accumulative processes)而進步，不由上帝之啟示而頓生，則學者一致之論也。

第二講　文化之起源

文化之起源，通常有二說：一爲地理說，二爲人種說。

(一)地理說　世界主要文化之起源，多在河流附近，例如中國文化發端於黃河流域，埃及文化滋生於尼羅河畔，巴比倫文化繁榮於歐佛蘭梯河沿岸。然此僅爲數個特殊現象之偶同，不能即據之以爲定論曰：凡屬大江流域皆爲文化發生之區也。多瑙河之在歐洲，密士失必河之在北美，剛果河之在非洲，與夫南美之亞馬孫等諸大川，亦皆源遠流長，沿岸草木蕃殖，風物宜人，又何以不產生文化耶？尼羅河流數千年如故也，埃及文化又何以中落耶？希臘文化之產生，多賴於海岸線之曲折，然馬基頓帝國之後，何以寂然無聞乎？黑格爾之言曰：「自然與文化之關係，不可估價太高，同時亦不可估價太低。希臘之天色，何嘗不促成荷馬詩歌之美，然徒恃自然，不能產生荷馬，不觀希臘亡於土耳其之後，竟不聞有詩人之繼

起乎？』黑氏之言所以告吾人曰，地理環境不可視爲文化產生之惟一原因而已。

(二)人種說　或謂文化產生與人種之優劣有密切關係，其言曰有優美人種，方產生偉大文化。然亦由於有是偉大文化，乃推言是人種爲優美，固尙未言明其間有何理由存在也。法人哥比諾（Gobineau）氏著一書曰「人類之不平等」（In-equalities of Mankind），言文化之產生，由於血統優秀之人種，是爲阿利安人種（Aryen）。歐亞交通後，歐人考印度之梵文（Sanskrit）文法與歐洲文字之文法相同，語言學者遂斷定印人亦屬於白色阿利安種。哥氏書中且謂中國人亦屬於阿利安種，原自帕米爾高原東遷，惟與亞洲土著之苗猺混合後，乃變其皮膚顏色云。哥比諾氏之說，即爲今日德國希忒拉黨人排斥猶太人政策之張本；自希忒拉組黨，以保持血統純潔爲立國長久之道，訾猶太人之輕義重利爲非日耳曼人之同類。英國文學家張伯倫體哥氏說，更取哥氏說而狹之，專以推崇北方人種（Nordic Race）爲事。伸言之，以條頓族（Teuton）或日耳曼族（Germanic），盎格羅撒克遜族（Anglo Saxon），與夫挪威瑞典人爲北方民族，所以別於居於阿爾勃

司山(Alps)與地中海之拉丁族(Latin)也。希忒拉氏擁護日耳曼族之純血統，其他學者亦有附和此說者，歐美學者亦有目此爲北方種之神話(Nordic Myth)者，謂其不根據於事實，而獨逞感情也。阿利安人創造世界文化之說，半屬主觀成見，意在提高阿利安人之地位，然後以其他文明民族爲附庸也。據陶尹皮氏之言，舉世民族，曾創造世界文化者有二十一單位，其中有十二屬於白種人，有二屬於棕色之印度人，有二屬於黃種人如中國、日本與亞洲之南，其餘四屬於紅種人。

陶尹皮氏列舉世界二十一文化單位如次：

第一表　文化集團

1. 希臘Hellenic　　2. 西歐英法德等 Western
3. 埃及Egyptic　　4. 色木Sumeric
5. 米諾Minoan　　6. 印度Indic
7. 希底Hittite　　8. 遠東之日本高麗
9. 耶教正宗Orthodox Christian(Main Body)

10. 希臘耶教Orthodox Christian in Russia
11. 意蘭Iranic　　12. 巴比倫Babylonic
13. 敍里亞Syriac　　14. 亞剌伯Arabic
15. 印度教Hindu　　16. 中國Sinic
17. 遠東兼亞洲南　　18. 安達Andean
19. 馬耶Mayan　　20. 俞加達Yucatic
21. 墨西哥Mexic

第二表　上列文化集團之種別

種族	所造成之文化
白種（北歐）……	印度　希底（？）　希臘　西歐　希臘耶教（俄國）
白種（阿爾勃司山）……	埃及（？）　色木　米諾（？）　希底　希臘　西歐　歐洲正宗耶教　希臘耶教

意蘭
白種（地中海）……埃及　色木　米諾　敍利亞　希臘　西
歐　歐洲正宗耶教　意蘭　阿剌伯　巴
比倫
白種（亞洲之南洋等）……遠東（日本高麗）
棕種……印度　印度教
黃種……中國　遠東（即亞洲南部）遠東（高麗
及日本）
紅種……安達　馬耶　俞加達　墨西哥
黑種……無

陶氏曰：人種之中，對於二十一單位之文化，其無貢獻者惟有黑人，其他各種皆有所成就。可知造成文化，非人類中一部分之特權，而爲全人類與生俱得之權利也。(We must infer that the capacity for civilization is not a monopoly of any

fraction or fractions of the human family, but is the universal birthright of mankind.) 由此簡短而有力之文中，陶氏對於哥比諾氏之推崇阿利安種與夫其他歐美人之主張北方人種說者，立於反對之地位，可以見矣。

英國有三位人類學者：曰霍白花斯(Hobhouse)，曰威雷(Wheeler)，曰金司堡(Ginsberg)。嘗調查世界現存之原始人種，乃統計其數，共有六百五十，爲未開化之野蠻部落；其居地爲今之澳非二洲、南洋羣島、與夫吾國之邊省。故陶氏曰：可知原始人種之數，遠在文明人類之上矣。其風俗習慣，如禁忌、文身、穿鼻、弒親、食人等等，似受一種束縛，而處於永不得發展之鐵環中，此乃彼輩智慧所以不能獲解放而進化也。

陶氏二十一文化單位之說，其中重複之處頗多，如耶教與歐洲分爲二單位，而耶教之中，又分爲二，曰歐洲之耶教，曰俄國之耶教。此其重複者一。印度(Indic)本位之文化外，更以印度教(Hindu)爲一單位，殆因紀元後千二百年，印度之佛教全滅，而印度教代興之故(舉印度教者，所以別於佛教也。) 此其重複者二。

更自地理上言之，亞洲之文化單位竟分爲三，曰中國本土，曰日本高麗，曰亞洲南部；三者何妨併合而爲一單位，以此三地文化皆由中國來也。耶教文化原非全屬西歐，但自東方視之，耶教與歐洲不能分離，故亦可合之爲一。蓋陶氏二十一單位之分類法，可以減而損之者多矣。

各文化單位有應加以解釋者：色木在今之小亞細亞，其文化發達期在巴比倫之前；米諾在地中海之東北部羣島上，其中心地爲克利特島(Crete)，其文化產生期在希臘之前；希底在小亞細亞，其文化發達期亦在巴比倫之前；敍利亞亦在小亞細亞；意蘭在波斯。安達、馬耶、俞加達、墨西哥四單位皆在南美；馬耶文化時代，自西紀之初至西紀七百年爲止；安達卽爲茵卡斯帝國(Empire of the Incas)，其時代在西紀一一四三及一五三二年；俞加達文化之盛時，自西紀一〇〇四年至一二〇一年；墨西哥文化時期，在西歷十四世紀。以上南美四文化單位，皆因西班牙之侵入而滅亡。

上列二十一文化單位之說，吾人以爲還以歸納爲四較爲方便：（一）歐洲；

(二)小亞細亞；(三)遠東；(四)南美。南美文化在墨西哥境內發現許多迹象，其文字與雕刻等，有與中國相似者，惟其與東亞有何關係，至今尚無人考訂之；猶之埃及之楔形文字，亦與吾國象形字有相似處，然究竟是否出於同源，則不得而知。此等問題，皆有待於今後之繼續研究，果有撥雲霧而覩青天之日，則世界文化之總源，亦可因是發見矣。

陶尹皮(Toynbee)既反對獨以地理或獨以人類解釋文化發生之原因，乃創爲「挑戰與反應說」(Challenge and Response)，謂環境向人類挑戰，人類必須謀所以應之，然後方能發生文化。埃及人以尼羅河爲對象而謀所以應之，吾國以黃河爲環境而謀所以應之。所謂挑戰與反應說，先以兩種因子爲前提，一曰人，二曰地理。故陶氏曰：文化產生之原因，非單純的，而復雜的，非體素(Entity)而關係也。簡單之，不但求之於人，亦不但求之於地，而求之於二者之關係；其較前二說爲合於事理，無疑矣。

邇來學者論文化起因與其發展，更有精闢之論。如所謂文化之生物、心理、及

社會基礎者，蓋指人類之：（一）優越神經組織，（二）語言機官，（三）幼年期之較長，（四）直立姿勢，（五）自由雙手，（六）其他特賦本能，（七）人口數量，及（八）社會接觸與交通等而言。以為人類須先具此諸種身心特質及環境要素，然後觀念工具，始能造成，團體經驗，方可交換與積累。使文化由是而滋生。至於解釋各民族間文化之差異與高低，今之學者則知歷史原因之重要，實遠在種族及地理因子之上。自文化人類學之功能學派出，由客觀實地研究，闡明文化各部分之相關，及其對人生社會之作用，使吾人對於文化在生活上之真實意義，更有所領悟，凡此學理皆吾人討論諸大文化時所不可不知者也。

第三講 歐亞兩洲文化之發軔

歐亞兩洲上文化發軔之中心，一曰埃及二曰巴比倫。此兩地文化發端之時期，一在西紀前四千年，一在西紀前三千年。埃及，與巴比倫文化之產生，早於印度與吾中國者，約爲一二千年。印度今日之主要人種，自語言考之，屬於阿利安種，自歷史考之，原爲來自西亞洲之侵入者；故印度文化之不產於本地，而自西亞移植而來，殆爲無可致疑之事。中國人種與其文化何自而來乎？西人嘗考訂吾之曆本吾之文字與巴比倫非無相似之處，乃創爲吾國人種西來之說，謂其與印度同，皆發源於小亞細亞也。西人此種論調，似乎貶損吾族創造文化之能力；其用意所在，無非將歐亞兩洲文化歸之於一源。則文化史之著作，庶幾可以達於「一以貫之」之目的而已。

吾族文化何自而來，下文另有論列。吾族文化雖較諸現世界之任何獨立國

爲早。較諸希臘羅馬亦爲先進，然較諸古代之埃及與巴比倫，則吾國不能不自居於後起。

埃及爲世界文化之母國，可證之於下列各事之年月：

埃及曆本之製作在西紀前四二四一年。

埃及黃銅之發見在西紀前四〇〇〇年。

埃及字母之發明在西紀前三〇〇〇年。

埃及第一金字塔建造在西紀前二九三〇年。

曆本之製作，非經長時間對於日月星辰之觀察，不易成功。在曆本製成之先，必其國中有安定之政府，有專心研究天文之學者可知。歐美學者因以埃及曆本之製成，謂爲此乃埃及脫野蠻而入於文明之始，故以西紀前四五〇〇年爲埃及文化之初期。美國人類學者古羅勃氏（Kroeber）有言曰：『在西紀前四〇〇〇年，埃及已開始用銅，而西歐各國尚在磨擦石器時代；在西紀前一五〇〇年，埃及已知用鐵，而歐洲尚未達於用紫銅時期。假令波羅的海之漁業民族，於西紀前八

〇〇〇年始製陶器，則埃及人之始製陶器，可定爲西紀前一六、〇〇〇年。」凡此古氏之言，無非說明埃及文化特先於各國而已。

歐人所以考據巴比倫文化者，尙不如埃及之確切。或曰以巴比倫之石刻碑文不如埃及之多，或曰以巴比倫屢經戰事，故古跡保存於今日者希故也。然巴比倫文化之年月先後，約略可考者如下：

西紀前三〇〇〇年以前，色木人種占據巴比倫之兩河之口。

西紀前二九〇〇年，已有楔形文字。

西紀前二五〇〇年，已知築造城牆。

色木人種由遊牧而進於農耕之日，已知飼畜家畜與水利灌溉之術，其用金屬與畜養家畜，且在埃及人之先云。

以上兩族文化，皆在西紀前二千年以前。據此以與吾族初期之文化相較，則其年月之先後可見矣。

吾國歷史，昔日託始於伏羲、神農、黃帝，然兩千餘年前之第一大史家司馬遷，

已有「百家言黃帝其文不雅馴縉紳先生難言之」之語，蓋謂其爲神話，非史實也。茲姑據其生存之年月，以之與以上兩族相較：

伏羲氏　西紀前二九五三年。

神農氏　西紀前二八三八年。

黃帝　西紀前二六九八年。

唐堯　西紀前二三五七年。

虞舜　西紀前二二五五年。

吾人卽假定伏羲等爲歷史上之人物，而一切文物之制作，已在埃及之後，固已顯然；其與巴比倫之孰先孰後，亦尙在不可知之數焉。若依太史公「尙書獨載堯以來」之言爲吾國文化之開始，則其後於巴比倫者五六百年，後於埃及者千四百餘年矣。

堯舜以前之史事，既無可靠之記載；然西人蘇須拉氏(De Sanssure)據堯典中之文字，推定吾族天文智識之發展，在西紀前二千七百年至二千三百年之間。

蘇氏所推定之時期，約當帝堯生存之年月，則堯舜爲吾族文化昌明之始祖，殆無疑義，竊以爲近來史學界之疑古家，每曰堯舜無其人，大禹無其人；彼等之意，以爲人之有無，視乎實物證據之有無，無實物證據，卽無以證其人之存在。然其人之有無，初不能以實物之有無而妄加論斷。關於巴比倫之文化，歐人常託始於西紀前三千年；然近來美國潘西范尼大學在巴比倫發見石刻之具，認爲西紀前二四七四年以前，尚有十八朝代，其第一朝代實始於西紀前四二〇〇年。於是巴比倫之文化，提早一千二百年。是一時實物之有無，不足以斷定其人之有無，抑亦明矣。以實物證據定人之有無，猶爲科學方法初用於歷史研究之幼稚議論，若在西方學者則不作此種武斷之論；蓋今日之所無，不能斷定來日之無所發見也。況蘇氏自堯典文字，以推定吾族天文智識已在發展，則自堯舜迄於殷湯之六百餘年之歷史，不論其帝皇之姓甚名誰，要必有主持之者在。與其以爲無而疑之，孰若以爲有而存之？此亦歷史家之存疑者所當應有之態度焉。吾人之爲此言，非謂歷史上一切傳統學說，皆當尊信，而不必採取科學家「無徵不信」之態度。然疑亦必有所

以疑之之故，若徒託名於疑，而實流於武斷，則與竺舊者之執迷不悟，何以異乎？法人格拉南氏（Granet）之言曰『否認中國歷史學之全部傳統，是爲不謹愼（It would show little prudence）然從中國歷史學之傳統中，無法由文字考證之學，以求得一部實證的歷史。此種事業，惟有待諸他方面之考查（如發掘之類）有所貢獻之後。』竊以爲根據發掘以構成其歷史上之新說可焉，若因目前發掘之無所得，乃幷歷史上之古人而疑之，且令國人對於文化上之成蹟（如堯典中天文學之智識）而疑之，安在其可乎？

吾人既比較歐亞兩洲上之文化中心，常覺吾族文化雖稍後於埃及與巴比倫，然較諸印度猶早一千年，較諸希臘猶早五六百年；國人當念吾族立國之久遠，而思所以保持之也！

第四講　印度文化（上）

以上三講既論人類文化與歐亞兩洲文化之由來，其次當論中印歐三大文化之特點。以時代論之，宜先埃及而巴比倫而印度，再及於希臘；若以先諸夏之義言之，宜先中國而後及於印歐。但吾人之注目點，在於中歐兩文化之比較，故先其所輕而後其所重，茲從印度說起。

印度昔與中國爲鄰，又有漢唐交通之關係，但雙方之關係雖深，而吾國人自漢朝至今日，竟無一人著一部印度史者，是亦可異矣。中國人嘗以印度爲西竺天國，爲神祕之境，遂不甚求其國情民俗之真象；然亦由於吾國人之不愛外界智識，不肯深切注意外國，而但以國中現狀爲滿足，乃有忽略印度史實之結果至於如此也。印度人素無年代觀念，金剛經但言「無量，」故佛生之年代亦不明。過去數千年之歷史，年代既多顚倒，雜以幻想，偶有紀載，亦多失實；故考印度史，在歐人中

作此工夫者，已深知其不易矣。

印度自有文字紀載以來，已有三千餘年之歷史，其最大各事之年月，列表如下：

1,200 B.C.	Rigaveda 梨俱毗陀書出世
568-488 B.C.	釋迦之生死
327 B.C.	亞力山大侵入印度
263-226 B.C.	阿育王之生死
319 A.D.	笈多王朝之始
400-414 A.D.	法顯到印度
530 A.D.	笈多王朝亡
629-645 A.D.	玄奘入印度
530-1,000 A.D.	印度分裂期
1,001-1,740 A.D.	蒙兀兒帝國統治期
1,398 A.D.	鐵木兒侵入印度
1,774 A.D.	英國派第一任印度總督

研究印度歷史較清楚者爲歐洲人，然印史中錯雜不明處至今猶多，而以中古之印度分裂期爲尤甚。歐洲學者嘗謂中國人之歷史觀念最强，政府設史官，民間重族譜，至於文人學士撰述朝野成敗興亡事跡，以至州郡縣鄉，名山大川，莫不有志乘碑記，以爲觀感之資。印度人性適相反，非獨史乘之紀載不明，且直不要；即偶有敍述，時期與紀事亦多顚倒舛誤，上列之重要史事年代表，僅舉其最可靠者之數而已；此外史實之不明者，尙不可勝數。

歐人審察印度之梵文，謂其與歐洲文法同，乃謂印人亦屬阿利安種。此據語言之文法以論人種之同異。歐人中嘗本此方法以研究苗猺人之語言，而謂其與暹羅之太東人(Thai)同；故以種論，苗猺人亦與太東人爲同種，而與中國本部人異也。

亞洲中部高原，自希馬拉耶山升起後，其氣候遂變乾燥，使其地原有靈長類之生活大爲改觀，而漸進化爲人類之遠祖。原人以求更適合生存之區，乃散處世界各地，而人種之歧異，亦從斯而起。印度今日之人種，由波斯裏海等處侵入印度

河與恆河，即以此爲居地；後來雖有亞洲人與回教人之侵入，然其主要人種，則爲阿里安人或曰印度日耳曼種。茲分各項述之。

第一、政治　印度人之政治組織能力，不獨不如歐洲，且不如吾國；蓋歐洲之民主政治，印人既望而卻步，然求如吾國專制帝王大一統之局，亦爲印人所想望而不得者。在既往之二三千年中，印度曾無一日能統一北自希馬拉耶山南達於印度洋之此一大塊領土，一遇外敵，無不敗北。故印度之統一的國家，雖謂在過去歷史中之所無，而有待於今後之努力可焉。

印人既缺乏歷史觀念，古代初期之記載，獨見於詩歌中如四毘陀之類；其較可信之史料，竟不能求之於印度，而反可得之於外人之手。如古代希臘人之所記，與夫中古時吾國高僧法顯玄奘之遊記，乃成爲考印度史實者之惟一憑藉；是安得不謂爲印度人之遊心於邈遠有以致之乎？自阿利安人種入印度後，北方印度亦從未立於統一政權之下，但知其中有分裂之小國十五六互爭雄長，其社會爲四姓之喀斯德。又因印度商人與巴比倫交通之關係，將西密人種之字母擕之而

此最古代之印度情形也。

印度政治史中之第一大事，常推亞歷山大大帝之侵入。亞歷山大以西紀前三二七年入印度，北方之鉢傑百等省，皆爲希臘駐兵之地，然不及四年而亞氏病歿。是時印度北方有毛利耶王朝興，王名旃達羅笈多（Chandragupta 322-298），恢復亞歷山大所侵地，且臣服北印度與恆河流域；其孫名阿育王（Asoka 263-226），尤爲佛教之護法大善士，拓佛教之勢力以及中亞與遠東。此毛利耶王朝之二王，可謂印史中能統一北印度之君主。

自西紀前一八四年起至西紀後三二〇年止，印史中有所謂松伽朝（Sunga Dynasty）、有所謂甘吠王朝、有所謂案達羅王朝（Andhra Dynasty），皆無關鴻旨，可置不論。獨有大月氏人種所建之戈山（Kushan Dynasty A. D. 40-225）約有一百八十年之久。其王伽膩色伽（Kaniska），嘗拓地至於吾國之喀什葛爾、葉爾羌與于闐；以其曾召集佛教第四次之結集，因爲佛教史中所常道及。

印度史中之黃金時代爲笈多王朝（Gupta Dynasty A.D. 320-480）以印度之文學、音學、雕刻等在此時代爲極盛也。笈多朝之創始者名旃達羅笈多第一世（與前毛利耶朝之第一君主之名同）。名王先後相繼凡五人，北自希馬拉耶山，南至那蒲達河，號爲一統；人民歌頌昇平，從事於文學藝術，可與吾國之唐代媲美。西紀四七〇年，白匈奴種名嚈噠侵入，北方淪於異族者數十年。及戒日王（笈多朝之子孫）之世，克復故土。戒日王者（Harshavardhana），一名尸羅逸多（Siladitya 606-645），其事蹟詳於玄奘之遊記中。王於恢復北方失地後，嘗南下與鄧肯（Deccan）邦相角逐；在位四十餘年間，境內號爲太平。及其旣歿，而內爭起。於是印度陷於諸酋長爭奪者數百年之久，而回教徒乘隙以入。

回教勢力之入印度，可分二期：第一期自一〇〇一年至一五二六年止，是爲印度與回教抵抗之期；第二期自蒙古人之侵入（一五二六）至於一七七四年英國任命海斯丁爲總督之日止。回教君主之政績，鮮有可稱道者。此時期中可記之大事，當以蒙古人之入印爲第一。成吉思汗之子孫名鐵木耳者，以元朝之見擯

於漢族，謀於印度恢復先業，於一三九八年侵入印度，血戰經年，終不得逞。其五世孫拔蒲兒(Bahur)再大舉入印，經巴尼伯(Panipat)血戰之後，卒奠蒙兀兒帝國之基礎，歷時三百餘年之久(1525—1857)而後滅於大英帝國。蒙兀兒之最後君主名拔哈度沙(BahadurShah)於一八五七年英人囚而遣之於緬甸；至是而成吉思汗之勢力乃絕跡於亞洲矣。此回教時代與蒙兀兒朝之於印，猶之元淸之於漢族，同爲異族之天下。印度向不成爲統一之國，中部南部尙別有君主，其朝代其事蹟，姑畧之。

竊嘗計之，印度於此兩千三百年中(自毛利耶朝起算，)以印人爲印度之君主者，獨有毛利耶朝一百三十餘年；笈多朝一百六十年；至戒日王爲止，又爲一百六十八年；合而言之，共爲四百六十年。餘外千八百餘年，皆受外族之蹂躪。至於統治之方法如何，各書中鮮有稱道之者。夫以一民族之立於大地，竟不能自保其疆土，則其政治之劣下可知矣。此我所以謂印度人之治國能力，尙遠不逮吾國也。

第二、社會　印度社會制度，歷數千年而不變者，即四姓制(Castes)是也。四

姓者：一爲婆羅門（Brahmin），二爲剎帝利（Cahatriyds），三爲吠奢（Vaiayas），而最下爲戍陀羅（Sudras），是爲四大階級。婆羅門卽「淨行」之謂，剎帝利爲王種，卽政軍階級，吠奢操工商百業，戍陀羅最下爲農，西方或以戍陀羅爲農奴。印度現代大詩人泰戈爾（Tagore）則婆羅門也。

四姓皆由「梵天」生來：最上者由梵天口生；次爲剎帝利，由肩生；又次爲吠奢，由臍生；最下爲戍陀羅，由梵天足底生云。試證諸佛經之言曰：

摩橙伽經曰：世有四姓，皆從梵生：婆羅門者從梵口生，剎利（卽剎帝利）肩生，毘舍（卽吠奢）臍生，首陀（卽戍陀羅）足生。婆羅門者最爲尊貴。

長阿含經曰彼言我婆羅門種最爲第一，餘者卑劣；我種清白，餘者黑冥；我婆羅門種出自梵天，經梵口生，於現法中得清淨。

各人娶妻之多寡，亦因階級而定。舍頭諫經曰：

諸婆羅門有四種婦：一曰梵志，二曰君子，三曰工師，四曰細民（卽上文四姓

之分）其君子家有三種妻：一曰君子，二曰工師，三曰細民。工師有二種婦：一曰工師，二曰細民。細民有一種妻，惟細民耳。

雜阿含及長阿含經曰。

梵王從四處生四姓，是故婆羅門最爲尊貴，得畜四妻；刹利（卽刹帝利）三妻；毘舍二妻，首陀（卽戍陀羅）一妻。

印度人因出生之不同，家庭之尊卑早定，個人之貴賤由是而分，終其身不能改變。階級之地位旣殊，貴賤之權利亦異，尊卑之情感尤隔，社會之團結力遂弛；此不獨爲政治發達之大障礙，亦且爲文化進展之大鐵欄也。印度階級制度爲印度文化史上之最重要事實，亦卽爲印度過去文化之一大致命傷；階級制度不除，印人欲成爲統一的民族國家，殆不可得也。

印度之階級制度，託之梵天，所以擁護此制之理由，殆由於宗教而來，更因享受特權者欺世愚民，所以使强者得長享其尊貴優越之地位，而使弱者安於卑賤貧劣。然而競爭改善之刺激力於是亡，苟安恣蕩之環境由之而生，全社會全民族

之活力遂日即消亡，歐人謂婆羅門之驕奢、殘酷、懶惰、與夫欺詐之行，爲世界所僅見；其遇下劣之種，雖蹂躪之殺傷之而不成爲罪，可知階級制造成之不平等爲何如矣。

關於剎帝利之由來，其所以解釋之者，殆猶歐洲人所推求之政治組織之由來。長阿含經曰：

賢劫初成，未有日月，是時光音色天人下生，皆有身光，飛行自在，無有男女尊卑親疏之別，食自然地味，因食此物，乃身光滅，神通亡。貪心始萌，復生地餅、地膚、地脂之味食；乃諸惡湊集，男女始形。地生秔米，朝刈暮生，亦無糠稽。時人貪心增長，皆預取厚藏，米遂不生；乃各占田土，學耕種業。自此姦盜滋章，無決斷者。中有一人，容貌瓌瑋，世所欽信，衆議立爲民主，號摩訶三摩曷羅闍，各願輸賦供億，故命氏剎帝利。（此云土田主，謂初分土田，各有爭訟，使主之。）

如是剎帝利即判斷爭訟之法官，或即君主也。

印度人關於人類由來之見解，最爲奇特，錄法苑珠林白十九卷之四之言以

證之：

故士族婆羅門，總稱爲梵。梵者，清淨也，承嗣光音色天；其光音色天梵世爲最下，劫初來此食地肥者，身重不去，因卽爲人，仍其本名，故稱爲梵。

印度人之非非想或冥想最發達，爲歐洲與中國人所不及。黑格爾謂印度人最善做夢，卽此意也，印人謂人本於天，而天又有三十三天之分。玆舉「正法念經」之言以證之：

第一善法堂天卽帝釋天。第二住峯天。第三山頂天。第四善見城天。第五鉢私地天。第六住俱吒天，第七雜殿天。第八歡喜園天。第九光明天。第十波利樹園天。第十一陰岸天。第十二雜陰岸天。第十三摩尼藏天。第十四施行地天。第十五密殿天。第十六鬘影天。第十七柔輭地天。第十八雜莊敬天。第十九如意地天。第二十微細行天。第二十一歌音樂天。第二十二威德輪天。第二十三月行天。第二十四裟利天。第二十五速行天。第二十六影照天。第二十七智慧天。第二十八衆分天。第二十九住輪天。第三十上行天。第三十一威德顏天。第三十

二威德輪天。第三十三淸淨天。

此三十三天，卽由冥想以成。印度之人生觀，以天上爲最樂，以世間爲痛苦也。

第五講 印度文化（下）

第三、思想　印度最古之書為毘陀（Veda），其寫作時期約為紀元前一二〇〇年，分為四種：

1.Rigaveda　阿由毘陀、或譯作梨俱毘陀

2.Samaveda　沙摩毘陀

3.Jajurveda　耶柔毘陀

4.Atharveda　阿闥毘陀

歐洲學者重視毘陀，因是為阿利安人最古的典籍，其期間且在希臘哲學文學亙著之先也。四毘陀之內容各異，其價值似古國之五經，或且超而上之。名義集中云：阿由毘陀，養生繕性之書也；耶柔毘陀，祭祀祈禱之書也；沙磨毘陀，禮儀占卜兵法軍事之書也；阿闥毘陀，異能奇數梵咒醫方之書也。更舉摩登伽經之言以明

之：

初人名梵天，造一韋陀（即毘陀。）次名白淨，變一爲四：一名讚誦韋陀，二名祭祀，三名歌詠，四名禳災。一一各三十二萬偈。合成一百二十八萬偈，有一千七百卷也，次名弗沙，有二十五弟子，各於一韋陀，能廣分別，遂有二十五韋陀。次有人名鸚鵡，變一韋陀爲十八。次有人名善道，有二十一弟子，變爲二十一韋陀。如是展轉，轉轉爲千二百之韋陀也。

全部毘陀以神祕以宗教爲對象，殆無疑義。後來印度學者加以哲學的研究與說明者，是爲優婆尼沙曇（Upanishad）。優婆尼沙曇者，祕奧之義，取毘陀之奧義而闡發之之謂也。泰戈爾之著作多引述優婆尼沙曇之語，可以知此書之效力之長久。

印度古代學術爲「五明，」「明」之義如吾國之「學」或西洋之「ology」。五明者：一聲明；二巧明；三醫力明；四因明；五內明。聲明謂世間文章算數建立之法，因明即萬法生起之因。是爲印度之論理學。巧明謂文詞讚詠，乃至營造城邑、農田

商賈，與夫卜算天文地理等之一切工業巧妙。醫方明卽醫藥學；而內明卽佛法內教，略如吾國古代所謂內聖之學也。

其二三千年來思想之變遷，莫若證之印度人之言。現時印度大學哲學教授拉特哥里希納（S. Radhakrishnan）著印度哲學一書，其言定有參證之價值。

拉氏於其緒論中，深嘆古代印度人不識時代先後之重要，卽前文所謂印度人缺乏歷史觀念之意。惟其然也，印度哲學內容可以考見者猶多，而印度哲學家之生死年月可以考見者特少。拉氏分印度思想凡四時代：一曰毘陀時代，自西紀前一五〇〇年至六〇〇年止；二曰紀事詩時代，自西紀前六〇〇年至西紀後二〇〇年止；三曰經文時代，自西紀後二〇〇年起；四曰註釋時代，亦自西紀後二〇〇年起。拉氏之言曰：

1. 毘陀時代，卽阿利安人種定居於印度之日與阿利安文化推廣之日。此時代中印度之森林大學成立，印度之深遠的惟心主義亦於此時產生。此時代中思想之各層，有爲祭祀祈禱之文，有婆羅門那（Brahmanas），有爲優婆尼

沙曇。此時代之意見，非純哲學的，猶在摸索之中，可謂尙在迷信與思想鬪爭之中。

2. 紀事詩時代，包括前期優婆尼沙曇與各宗哲學之成立。拉曼耶那 (Ramayana) 與曼哈拔拉太 (Mahabharata) 之紀事詩，所以將人事中至雄偉至神奇之消息傳之於人間。此時代中優婆尼沙曇之思想，因佛教與拔格吠其太 (Bhagavadgita) 而趨於平民化。各派宗教如佛教、如耆那教、如舍維教 (Saivism)、如吠思那維教 (Vaisnavism) 亦屬於此時代。因抽象思想之發展，乃以成印度之各宗哲學，亦此時代中事也。

3. 經文時代，思想材料繁多之後，非返之於簡約不爲功；其簡約之法，卽編之爲經文是。然經文非有註解不明，因而註解之重要，有時且過經文而上之。拉氏謂前期之思想，偏於創立新說，至本期中側重於康德之所謂批導精神，卽自己審查思力之限界之謂也。經文之中，不僅爲創作的冥想與宗教的自由，乃合思索與反省而一之。至於印度各宗哲學之先後，極難斷言，其彼此亦互

有傳授也。如瑜伽派承受僧佉派，吠世史迦派承認尼耶也派與僧佉派，尼耶也派亦提及吠檀多派與僧佉派，彌曼差派與吠檀多派，皆直接或間接承認其他各派之存在。據佉伯（Garbe）教授之意，僧佉派最早，次爲瑜伽，又次爲彌曼差派與吠檀多派，最後爲吠世史迦派與尼耶也派。然經文時代難與註釋時代明白分別，以二者並存以迄於今日也。

4. 註釋時代，此時代亦自西紀後二〇〇年起，其與經文時代間，難畫一明確之界線。此時代中有文字上之爭執，無思想之演進，謂爲辨難時代可也。

拉氏之書，自謂記述印度思想至西紀一〇〇〇年爲止。夫以二十世紀之印人，著書述其二三千年間之哲學，而絕筆於九百餘年之前，可以知最近一千年來印度思想界之無事可記矣。拉氏於其書末之結論一章中，略述印度最近之思潮，當於下文及之。

第四、佛教　吾國人於印度文化之中，最關心者爲佛教；然佛教之內容，國人知之者衆矣，無取於本講演中再加說明。吾所欲言者，則脫離生死輪迴，爲印度各

教之共同思想，不獨佛教然也。

印度之佛教、耆那教與印度教三教之主旨，皆在苦身修行，以求「出世」大法。三教之大前提，皆在求脫離生死輪迴。約在紀元前六世紀，耆那教之始祖馬希維拉（Mahavira）與佛教始祖釋迦牟尼（Sakayamuni）並世而生。耆那教義以肉體爲苦，殺生爲戒，且稱頌自殺。佛之生死年代約爲 568-488 B.C.；馬希維拉約於前五二七歿。

最初佛說但由口授，未即成文；門弟子筆之於書，半恃記憶，半由傳述。佛滅度後，其信徒嘗開大會，集千百人以議決佛語記載之法。大會之最重要者有四：一爲西紀前四八五年，由弟子大迦葉召集五百羅漢，議定佛說；二爲西紀前三八五年，由耶舍陀首唱，召集七百高僧，會於吠舍離；三爲西紀前二四九年，是爲阿育王時代，集僧千餘人討論，自是乃有寫定成文之佛經；四爲西紀前八〇年，大月氏之迦膩色迦王所召集，馬鳴龍樹菩薩與焉。

晉閒論家常以出世或曰棄君臣父子之倫責佛家，而佛家答之曰：妄生世出

世間之別者，小乘之言也；若自大乘之不二法門觀之，世間出世間本同一法也。

西洋學者觀察佛教，其眼光與中國人異。中國人謂佛法有大小乘之分，今暹羅緬甸所習爲小乘，中國所發達爲大乘。西洋學者則謂大乘非佛說，惟小乘爲真。佛說『苦集滅道』四諦，語意淺顯，切近人生日用之道，故羣衆易解，如耶穌說教然，可斷爲釋迦佛所講。後來佛經中多有「如是我聞」四字，藉以明所記者爲佛親授，今此四字已千篇一律，未足爲憑矣。大乘經意旨深奧，如起信論云：非「有相」非「無相」非「非有相」非「非無相」非「有無俱相」，非「一相」非「異相」非「非一相」非「非異相」非「一異俱相」。此種抽象而曲折之說法，可斷定爲後來演進之佛教，而非佛所說。此西哲所以堅持「大乘非佛說」之論也。

拉特哥里希納氏所以解釋大小乘之異同者，與國人之說大異。蓋吾國之說，謂小乘派但求一己之成佛，至於大乘派立志普渡衆生，自其心量言之，有大小之異也。然自拉氏之言觀之，乃知大乘派之立言所以便於教義之推廣，換詞言之，彼等主張人人具有佛性，而不必一意於苦身修行，乃所以廣招來之門戶也。拉氏謂

第一次與第二次吠舍釐結集之時，已嘗有戒律應否放鬆問題之發生，甲派主張戒律之嚴守，乙派主張許人以自由及會議之終，甲勝而乙敗。其爭執之中心，則爲佛性問題。甲派謂除各人嚴守戒律外，無以自致於佛；乙派謂佛性爲各人天性中所同具，但須善自啓發，自能成佛。此寬嚴兩派之中，已伏有後來大乘派之根苗矣。

佛教受阿育王及迦膩色迦王保護之後，風行於印度，其推廣以及於中國，則爲西紀前三世紀中之事。自第四次結集，馬鳴龍樹參加之後，大乘派教義勃然興起；蓋昔日第一次結集中乙派之主張，於第四次迦膩色迦王所召集之結集中乃得明白承認矣。除原有教義有所擴義外，更有新材料之增加與夫民間迷信亦從而插入其中——如神通、天眼通與見鬼之類。其所本之教義，曰人人皆有佛性也，曰非衆生成佛則我誓不成佛也，曰貴乎心誠向佛不必專以戒律爲念也；若此云云，誠哉其爲衆生成佛之方便法門，視專以苦行爲事之小乘迥乎不同。然其所以爲此者，由於佛教既推行於印度之外，其信奉之者又爲中亞之野蠻部落，大乘派將彼等之迷信、彼等所信之神鬼、一切容納，而但以信佛與否爲惟一標準，其他置

之不問。故大乘之所以為大乘，非但曰心量之大，且有此遷就環境之歷史背境存乎其後。吾今舉拉氏之言而述之，非有意於謗毀大乘，亦曰大乘之理論為一事，大乘所處之環境又為一事，同為吾人所不可不知者耳。

拉氏書中更論佛教在印度所以衰亡之故，亦為吾國治佛學者所未嘗道及。第一、大乘派既承認各地原有之迷信，自然對於婆羅門與他教之神道，一律容納，因而使佛教與印度其他各教無以辨別；第二、戒律既寬之後，即其為僧者之生活亦流於放縱；第三、基於第一項之結果，大乘教將印度教中之各種神道，分別其等第而列之，而以阿彌陀佛冠首。婆羅門以佛為吠雪奴（Visnu）之化身，佛教徒稱吠雪奴為菩薩；彼此間之哲學與宗教見解日趨於共同，於是佛教變為印度教之一部。拉氏曰：佛教與印度教漸接漸近，幾混而為一；佛教所以亡，非由於信徒之鬪爭，乃積漸而致之吸收也。

西紀元後一二〇〇年，佛教遂絕迹於印度北方。今之印人，不為印度教徒，則為耆那教徒、回教徒，惟錫蘭尚有小乘佛徒耳。

第五、最近之印度　以上略論印度政治、社會、宗教與文物之一斑，其詳細未易言也。甘地（M. Gandhi）近來失敗於政治後，作解放階級運動，欲消除階級間之深溝高壘；對於印度所認爲穢濁而不可與接觸（Untouchable）之人謀解放之道，故毅然屈尊紆貴而接觸之。其成否雖不可知；然可以見階級制度植根之深固矣。此不可與接觸之人，旣爲婆羅門與其他階級所不願與之肩摩臂接，則同在一學校同在一軍隊中皆屬於不可能；可知階級制度存在，卽無平等之國民，而現代國家何自而成立乎？

泰戈爾曾求學於歐洲，習染其自由平等之觀念，雖未嘗隨甘地後作政治活動，然其反對喀斯德之制，固世所共知也。

印度離歐洲式之政治制度尙遠，蓋階級制度作梗，不以平等與自由爲建立現代國家之基本也。階級制度長存，則全印民族終無自由平等之可言。

印人在政治上最愚弱，數千年來有五分之四之長時間受外族統治。如亞歷

山大之侵入、如大月氏人之統治、如蒙兀兒帝國之成、如隸於英國而爲其屬國、皆至顯之例也。現在語言複雜，宗教紛歧，國民情感亦不一致。佛教旣亡，今惟印度教與耆那教回教盛行，此外拜物拜太陽等之小宗教尙無數也。以云民族之純一性，最缺乏之矣。

自印度獨立運動發生以來，自一八八五年起，仿西歐之制舉行國民會議(National Congress)，集合各部分之代表，每年開會一次，甘地等爲印度獨立之故，倡不合作主義，以絕食要挾英政府，並激發印人愛國之同情，其成效已略可覩矣。猶記我在倫敦時，嘗訪甘地以前之獨立首領名鐵拉克(Tilak)，我遇之於其倫敦寓中，時彼等正開會議，乃卽請我參加。我不解印語，茫然不知其所議者爲何，故稍坐卽去。卽此一事，可見印人初不明政治會議之性質與政治組織之原理。英帝國許於印人之憲法政治雖日漸擴大，然其眞正之獨立，尙有待焉。

拉氏書中有結論一段，可以見近來印度人之志趣，譯之如下：

當知十九世紀之初，印人以困於數十年之公戰私患，乃歡迎英國之統治，且

爲黃金時代之開始。至於今日之印人所以別有所圖者，蓋以人類之所需不在逸樂與治安，而在自由與生活；不在生計的安全與行政的善良，而在自己歷盡艱辛以自拔於困衡之中。要知國民苟無政治的自主權，即非政治的道德亦難於發展，而政治的道德更無論矣。英國所給予於印度者曰治安，然治安本身，非立國之目的也。若吾人以應置於第一位者置之於第一位，則經濟的安定與行政的穩固，不過達於精神的自由之手段而已。官僚的專制政治，即令長處甚多，然不能激勵人民，使之爲自然的反應。誠以生活之源泉，民族所懸之理想與自發自動之本能，日即於消沉，則印人但覺英人之統治爲壓迫爲痛苦，而不視爲他人之分勞，固其所矣。印人之所求，既不在於善良的行政，然則果何物歟？曰民族之自由與獨立而已。彼等因其既失自由而求之不已如此，奈何世界民族之未失自由者，視若不足愛惜，輕易委而棄之哉？

第六講　歐洲文化（上）

十餘年前歐戰之後，國人熱心於東西文化比較之日，梁漱溟先生著一書曰「東西文化及其哲學。」此書雖以討論中國印度歐洲文化爲名，然對於三方文化之沿革與內容，皆畧而不講。關於中西文化之比較，雖引日本人及中國人之觀察，不下四五十頁，然歐洲文化之本身如何由希臘羅馬而進於中世紀，又如何由中世紀進而爲現代文化，絕不見有系統的論列。其所以論中國文化者亦同犯此病。如此一書，可知其所論東西文化及其哲學之罅漏。

梁先生此書，雖名曰「東西文化及其哲學」以吾人觀之，非關於三方面文化及哲學之研究，乃梁先生對於三方文化之特點，自己擬定一個方式而貫串之。所謂三方面文化之特點，西洋爲向前要求，中國爲調和持中，印度爲轉身向後要求。此種說法，可謂爲梁先生自身之文化哲學，與黑格爾以一人之自由說明亞洲

文化，以少數人之自由說明希臘羅馬文化，以全體人之自由說明現代歐洲歷史，有相類似之處。梁先生之貢獻在此，而不在三方面文化之研究。

吾以爲國內關於中西文化之比較，不乏熱心議論之人，然應先對於歐洲文化，下一番客觀的研究，尤爲今日之急務。

歐洲文化中重要元素有三：甲、古代之希臘羅馬；乙、中世紀之耶教；丙、自文藝復興以至於今日。

一　希臘羅馬

希臘文化乃歐洲文化之母。苟無希臘，歐洲文是否成爲今日之形態，乃是疑問。所謂希臘半島，環以愛琴海，多山脈橫亘，與海灣插入，故地形華離破碎。在古代成立許多市府國家（City State）。始爲君主政治，繼改爲貴族政治、平民政治、暴民政治與夫獨裁政治，其種類不一。希臘哲學家亞歷士大德謂曾研究政體至五十八種，可知希臘當時政體變遷之多，及政治經驗之豐富。希臘半島中，市府國家

不下數百；其著名之二大市府，一曰斯巴達（Sparta），二曰雅典（Athen）。斯巴達重軍事與紀律，類似今日之普魯士與日本；雅典重自由，類似今日之英美。希臘雖有所謂民主政治，然與今日之民主異。雅典之人口約爲二十五萬至三十萬，而其中三分之一乃爲奴隸。奴隸者，非公民之謂也。可知民主其名而貴族政治其實。亞歷士大德且有奴隸不可廢止之學說；可知古代民主國人之見解，與十九世紀以來之民主論絕不相類。然歐洲今日之民主政治，不能不推源於希臘；以民主之雛形，始於希臘也。其政治學家如柏拉圖及亞歷士大德之政論，注重以公道爲立國之基礎，注重國家團體與政治家之責任，可資現代之借鏡；故至今爲歐人所傳誦。希臘民主政治全盛時代之領袖人物丕力克氏（Pericles）曾有追悼希波戰爭中陣亡將士之演說一篇，不特爲希臘之偉大演說，且亦爲全世界偉大演說之一。舉其論政治之一段，以見希臘公民對於國家之態度。其言曰：

雅典公民並不因其留心家事之故，而忘國家；卽置身於事業界者，亦能通曉政治。凡不留心國事者，不謂爲無礙而謂爲無用之人。雖政治上之發動者爲

少數人，然大多數均能對於政策予以健全之判斷。

由丕氏之言觀之，可知希臘之民主政治所以猶令人追憶者，其原因在此。此希臘之影響於歐洲文化者一。

其在哲學思想方面，希臘文化之影響於今之歐洲者，尤爲重大。今日之歐洲語言中二十六字母，創始於小亞細亞芬尼西安人（Phoenician）因通商關係，此種字母傳入希臘。希臘讀其音而以希臘之字形書之；以其但有子音而無母音，更以芬尼西安字母中多餘之字，用爲母音以補充之。其後羅馬人代以拉丁字，乃傳入英法而成今日之二十六字母。至於歐洲哲學方面，柏拉圖之哲學，與夫亞歷士大德之哲學，及其科學名著，如物理學動植物學之類，可謂爲歐洲科學之始祖。其爲學術上之關鍵，尤在乎希臘人之論學方法，有所謂定義；有所謂概念；有所謂歸納法。柏拉圖之師蘇格臘底氏，嘗以論辨法、對話法與人論事。論事之中，請人對於某名辭如公道、如勇敢、如美、先下定義；定義既立，然後繼續辨論，去其不合於定義而留其合於定義者。其所討論乃得一種標準。同時辨論之題目，有一明析之對象

於範圍。柏拉圖「共和國」一書，卽證此方法，以闡發公道之中心概念。此書中更論政治家應有專門知識一點，柏氏引做鞋當請鞋匠、造屋當請木匠、治病當請醫生爲例，以資說明；意謂凡百行業皆有專長，故治國者亦不可無專門知識。此種旁證博引，卽蘇氏所謂歸納法。迄於現代，治自然科學者有所謂觀察與試驗，與夫論理學上之歸納與演繹，則視希臘更爲進步矣。現代各種科學，不論爲物理學、化學、與夫政治學、經濟學，其開宗明義，必先舉其學之定義，以明其討論之範圍。如政治學先舉國家之定義，所以表示其論題爲領土團體，而領土團體以外之部落不與焉；經濟學中先舉以最少勞力得最大效果之原則，所以明示凡不合於此原則之行動，如受苦與犧牲之類，不在範圍之內焉。吾人更取古代數學名著歐利幾之幾何原本一書而論之。歐氏生時，已爲希臘文化衰落之後，其著作地點，實在埃及之亞力山大里亞；其所著之幾何原本先以自明理(Axiom)定義(Definition)及設準(Postulate)爲始基，然後及於各種命題。是卽希臘精神中治學方法之謹嚴之所賜也。後來哲學家如斯賓諾塞(Spinoza)，尙欲依據歐利幾之方法而造成其

哲學系統，故謂希臘之方法，卽爲今日歐美學者治學之方法無不可也。此希臘之影響於歐洲文化者二。

其次爲希臘美術，如詩歌、如窰器、如圖畫、如建築、如塑像，皆非今所能細論；但據人所共知者，以作例證。吾人每日所見之大建築之大柱石，卽由於希臘之所謂道里柱石（Doric Column）及意翁柱石（Ionic Column）與哥林舒柱石（Corinthian Column）而來。希臘塑男像多爲裸體人，爲東方人所罕見；其手足身段不肥不瘦，適中合度，卽所謂古典美之標準。其女人形多着衣者，初有笑容，其後去笑容而存其莊嚴之像，然不失其謙和之態。婦女衣褶曲線之文至顯，尤見雕刻之工細。故此等美術遺跡，歐人奉爲至寶，與吾國人之重視漢玉唐畫者相等。簡單言之，希臘美術重調和、均勻與簡單。故丕力克曾云：『吾人是愛美者，但吾人所好，簡單樸素。』（We are lovers of the beauti-ful Yet simple in our tastes.）此語實足以表示希臘人之美術精神。現代歐洲美術流於偏激，專將極端處表現，與希臘之尙亭勻者不類；或在他日仍將由偏激而返於希臘之中正合度乎？此希臘影響於歐洲

文化者二。

以上三項中，可以見希臘之政治、學術、美術，實爲歐洲現代文化導其先路。英國詩人雪萊(Shelley)曾有言曰「吾人一切都是希臘人，凡法律、宗教、藝術、學術之根基，皆在希臘」(We are all Greeks, our law, our religion, our art, our literature have their roots in Greece.) 此雖文學家之言，其中實含極大真理。

羅馬文化乃希臘文化之擴大；其共和政治同於希臘之共和政治，其建築同於希臘之建築，其文學作品亦同於希臘之文學作品。如此云云，非謂羅馬人對於文化絕無自己之貢獻，蓋羅馬人專取希臘之固有者而擴大之完成之，羅馬人對於希臘之原形而增益之之謂也。羅馬之文學美術等等，置之不論，但取羅馬政治、法律、社會論之。羅馬社會以家族爲基礎，一家之中，父權最大，有支配兒女媳婦及孫子之權，有處死及買賣之權；羅馬法且許以異姓之子爲嗣，以免承繼之斷絕。羅馬人重祭祖先之習慣，與吾國情形極相似。

羅馬之始有君主，後改爲共和政治；然所謂共和政治，卽爲貴族政治，以若干

門閥之家長，聚集而爲元老院，由元老院諸人選舉最高執政二人，主持國政。當國家危難之期，改設專政一人，任期一年。除執政外，有管理財政、警察、工程、司法之官吏，其任期亦爲一年。每五年調查人口一次，將全國公民分爲若干類，其聲名惡劣者則取銷其被選爲元老院議員之資格。地方官吏之權甚大，其處罰人民，亦如其父之處罰其子女。蓋羅馬之治國，以服從紀律爲主；故其人民守法律、聽命令、猶斯巴達之政治也。

羅馬貧民，將土地抵押於貴族，致債臺高築，備受壓迫，因而時有革命之舉。乃提出其所要求：曰輕減租稅；曰參加元老院，而預聞其議案之可否；曰貧民與貴族之通婚；曰一切公職開放於全國公民。凡此種種，羅馬貧民曾於紀元前四五一年提出於貴族之前，且刻之爲十二銅表；此羅馬法由來之第一步。此十二銅表之簡單法律，行於羅馬者約三百年。所以能持久若此者，由於特殊訓練之法官，能善爲解釋。此等法官，家本富有，對於人民貢獻其法律意見，非通常律師之營利者可比。彼等以法律事務爲宣揚自己聲名之技，以期自致於顯要之地位；猶之今日法國

議院中之議員，大部均以律師出身，而以法律事務得名者相等。此等羅馬律師，對於法律案件之意見，均紀錄而存之；故法律書籍之多，以羅馬爲最。其後羅馬疆土由意大利半島推廣以至地中海各島、非洲之埃及與小亞細亞，乃成爲地中海帝國。其他異族，亦立於羅馬統治之下，以風俗習慣之不同，而十二銅表之法律，乃不能適用。西曆紀元前二四二年，設立外人法庭，許以參酌外人風俗習慣，以期變通盡利。此種立法新方法，視十二銅表之專重解釋者，易於適合環境；其影響遂令羅馬固有之法律卽十二銅表系統下之法律，政府亦許以隨時有所增益。因此之故，除昔之專適用於羅馬人民之國內法外(Jus Civile)，又有各民族間之法律(Jus Gentium)，俾一切隸屬於羅馬帝國之人民，受同種法律之制裁。紀元後四三八年，施奧道許斯二世(Theodosius II.)收集歷代法律而成爲施奧道許斯法典。及紀元後五二九——五三四年，由斯丁(Justinian)皇帝又集合種種法律而成由斯丁法典；同時集一般羅馬法律專家，更著法典解釋一書，將原有之三百萬行縮爲一百五十萬行，卽爲世界上羅馬法之第一大著。其在今日，不獨拉丁諸國

之法律在拿破崙法典受羅馬法之影響，其他如英倫法律之演進，與近來瑞士德國之法典，無不奉羅馬法為其指南針焉。

羅馬之貢獻於歐洲文化者：第一，在其所謂帝國組織，歐洲之君主如神聖羅馬之皇帝，如德之 Kaiser、俄之 Czar、皆得名於羅馬之 Caesar；第二，羅馬法之發展，歷久不斷，將古代檔案悉為保存，且法律名家能遵守論理規則加以解釋，以立解釋法律之軌道。雖謂歐洲今日之法治精神出於羅馬可也。此為羅馬對於歐洲文化之貢獻。

二　中世紀耶教

希臘羅馬文化，關於政治、學術及美術、已達於如此之高度，此光明燦爛之古代，孰知其忽一轉而為耶教時代？殆猶吾國戰國學派諸子爭鳴之後，忽一轉而為秦始皇之焚書坑儒，與魏晉之重尚黃老清譚也。耶教發源於猶太之伯利斯丁(Palestine)。舊約中本有天國之說，及耶穌出世，乃以上帝為父以耶穌為上帝之

子；且合之於靈魂，而成爲三位一體之說。當日奉其教者，所不容於羅馬政府，故耶穌卒死於十字架上。此爲西曆紀元後三十年事（時耶穌三十四歲。）孰知三百年之後，羅馬皇帝乃竟受耶教之洗禮，而耶教勢力遂由地中海而廣及於西歐。此歐洲文化之大變也。蓋希臘羅馬之文化以入世爲主，而耶教則蔑視現世界；希臘羅馬重思想重理性，耶教則以信仰爲主；希臘羅馬注重國家，耶教認世界人類均爲天父之子。雙方思想不同如此，然終由猶太一隅之地而遍於歐洲者，不可不求其原因於羅馬末造之政治。

羅馬旣建設地中海帝國以後，世界物產畢集於羅馬京城，如珠寶來自印度，絲綢來自中國，東方之杏仁、桃子、白米、蔗糖，均陳列於羅馬富豪餐桌之上，其享用之富，及今日歐洲人之享受南美之咖啡、古巴之雪茄、遠東之絲綢者，完全相似。羅馬帝政時代，爲結歡人民計，常舉行游藝大會，其在奧古斯丁皇帝時代，公衆游戲之日，每年有六十六日；在鐵白利司時代（Tiberius）每年有八十七日；第四世紀之終，每年竟多至一百七十五日；其游戲開會之日，竟有連續至一百日或一百二

十二日者。其大戲館在該撒時代可容人五萬；在萬世比西(Vaspasian)時代，可容二十萬人；在四世紀時代，可容三十八萬五千人。其游藝中所用之獸類，有象十七，獅五百至六百，非洲獸類四百餘。與古斯丁皇帝所舉行之游藝大會，死傷非洲之獸類至三千餘隻；鐵士司皇帝(Titus)時代所殺傷之獸類共九千餘。此遊藝場中男女飲食歡笑，繼以醉態，其豪富與奢侈如此。而同時貧民之中，飢不得食者不可勝數。該撒時代，貧民由國家發糧者，共有三十二萬人；與古斯丁時代有二十萬人。官吏之敲詐剝削，使民不聊生，史家均有記載之者。因此驕淫之生活，而厭惡人世之思想由之而起，羅馬末造之學者如塞尼克(Seneca)、如愛比克脫(Epictetus)、帝王如馬克奧利丁司(Marcus Aurelius)曾在耶教尙未入歐之日，而已有超然塵世之思想。馬氏回想錄中曰：

凡屬於身者，猶之流水；凡屬於心者，猶之夢境；生命猶之戰爭，猶之賓客之逆旅；若夫身後之名，乃鳥有之說也。外界事物之去，聽之可也，不必有所喜戚；以喜歡之心靜待死期之至。死者不過生物所含之諸元素之分解，不足憂也。

以上所云，與楊朱之所謂「知生之暫來，知死之暫往；故從心而動，不違自然所好。」與夫魏晉清譚派之委心任運者，如出轍也。於斯時也，耶教侵入歐洲，大倡絕人世登天國之說，自然合於社會心理。其尤歡迎之者，則爲一般貧苦之大衆，其厭棄現世之心，較常人爲尤切矣。耶教初入歐洲，政府常處以嚴刑峻法；而傳教皆以殉教人自命，絕無畏懼。蓋耶教徒所確信者三點：一曰受苦爲人生之必須部分(Suffe ring is an essential phase of human life)；唯其受苦於現世，乃能去人世之榮華，而入天國之久遠。二曰罪惡爲人生之主要部分(Sin and guilt are essential-phases of human life)。耶教有所謂原始惡之說(Original sin)，言人類之生，帶罪惡俱來；與吾國之言人性本善，或希臘之對於人性抱樂觀態度者，迥乎不同。三曰此世界賴有爲道殉難之人而後得以維持。此三大原則乃耶教之根本精神，亦即其所以能傳播全歐之大原因也。耶穌死後，門徒若干人均爲窮措大，獨賴其熱狂之情以宣傳教義，而耶教竟得推廣。凡所主張，皆與羅馬希臘重視現世界者相背。耶教不獨厭惡現世，並厭惡希臘人所重視之理智。彼等認智慧與理性乃進入天

國之障礙物，此爲初期耶教之思想(Primi-tive Christianity)。其後耶教更由羅馬而推廣於日耳曼。日耳曼人爲青年民族，但知爭鬬，不識所謂文化，遇見耶教，竟然接納；與吾國五胡之接受印度初來之佛教，正復相類。查利大帝更挾政府之威力，對於不能背誦耶教祈禱文者，加以鞭笞，其不受洗禮者，則政府處以死刑；於是耶教由原始時期而入中世時期矣(Medieval Christianity)。中世期中，不但日耳曼人爲耶教所化，同時耶教亦爲日耳曼人所化。蓋耶教已爲日耳曼人所信仰之宗教，以其與現世發生關係，自不能並一切現世生活而拒絕之。其教徒中如白納田克丁派(Benedictine)如屑思梯心派(Cistercine)之教士，自習手工園藝耕種等事。不特此也，耶教徒更收集希臘羅馬文藝如亞歷士大德之書而誦讀之，且加以註釋。其他文學藝術之珍寶，皆保存於教會之中。彼等昔以執干戈爲非人道者，及十字軍起，反以執干戈爲保教之手段。原始耶教徒反對理智，專崇信仰之態度，及中世紀而一變，彼等認爲信仰與理智初非相背。故安西勒姆(Anselem)嘗有語云：吾之信仰，正所以求我之理解。於是亞歷士大德之非耶教著作與耶教合而爲

一，以成中世紀之神學與中世紀之哲學。

耶教盛行之後，西歐各國英法德之君主之登極，皆由教皇爲之加冕，以爲政權立於教權下之表示。此爲國人所共知，不須贅述。

耶教雖以迷信始，然其既受政權庇護之後，漸知尊重學術，自操農工業。在中世紀黑暗之時，獨由彼等維持學術上之一線命派；更對於貧苦人民予以安慰，不可謂非大有造於歐洲也。

梁漱溟先生書末附錄屠正叔先生一信，中有語云：

條頓民族居北方苦寒之地，往來森林中，恃漁獵剽刦爲生；雖有果敢强毅之風，而凶殘嗜殺，性情粗暴，初非適於文明之生活者。及受基督教之薰陶，氣質始因之稍變，於武健剛毅之中，兼寓謙和之德；觀中古騎士之風，即基督教感化此族之確證也。又教士所至，學校隨興，於講習經典之外，兼教讀書識字；雖其初旨原不過欲人了解經義，正其信心，然神學家言往往借重哲學爲說明之具，哲學之思想，遂於不知不識之間流傳北方。條頓民族至是始知運思求

學之方法，漸能以精密之思維，研究事物。近代自然科學之勃興，未始非教士之煩瑣哲學有以植其基也。

若更自宗教改革所以影響於歐洲之政治與學術者觀之，則耶教之爲歐洲文化中不可分離之部分，復何疑乎？

第七講　歐洲文化（下）

三　文藝復興後之歐洲

中世紀之政治、智識，與夫生活，以教會爲中心；其結果爲思想之束縛，爲教會之腐化。一四五三年君士但丁堡陷於土耳其之手，學者中有挾古代典籍而之意大利者，於是研究希臘典籍之風復活。同時，意大利貴族崇尚藝術，於是雕刻繪畫大興。此文藝復興中所以包含兩部，第一爲古籍復興，第二爲藝術復興。自是以後，思想界之大改造與政治界之大改造起矣。

凡論現代歐洲者，每以文藝復興與宗教革命爲起點，同時舉科學進步與法國革命以降之民主政治爲歐洲思想界之特徵。以上各點，大家認爲近代歐洲文化之特點；然吾之所見，有與世人所云有同而不同者在。吾以爲論歐洲現代之文

化，當分兩方面觀察：

第一、政治社會方面分兩目　甲、民族國家之成立；乙、民主政治之發展。

第二、智識道德方面亦分兩目　丙、智識之愛好 (The thirst for knowledge)；丁、道德觀念之變更。

甲、民族國家之成立　歐洲之民族國家之成立，有在十世紀後者，有在十九世紀，如德國意大利民族統一之大業者，其先後遲早不一。然置自覺的民族運動而不論，就其不自覺者言之，則其民族國家早成而初未若德意兩國之含辛茹苦者，是爲自十世紀至十五世紀中英吉利、法蘭西、西班牙民族國家之成立。吾人論民族國家，不能僅以民主思想盛行後之國家爲限，而當溯源於民主思想未發達以前之國家；以國內之政體爲君主爲民主雖不同，然其爲民族國家則無不同也。沙利大帝之日耳曼帝國，繼承羅馬帝國之後，當時之政治觀念，可以「天下」二字表而出之。所謂天下者，一個大一統之帝國內，包括種種言語不同習慣不同之種族，立於同一統治之下；中庸所謂車同軌書同文之情況，庶幾近之。中世紀之羅

馬帝國，所以能包含各民族而一之者，有最高之教權、有羅馬法、有拉丁文。此歐洲中世紀時大一統之現象也。

其後英法兩國經封建制度後，中央政府之君主，削弱各藩侯，遍設官吏；中央權力，日趨鞏固。此爲英國之伊利薩白女后、法國之路易十四時代，皆民族的君主國中之有力人物也。有此民族之君主國，英乃有英之語言，法有法之語言，德意有德意之語言，於是拉丁文廢而國語運動興。英有巴力門與習慣法，法意德各國亦各有其所謂法制；於是各民族的特殊法律興。是爲法制之獨立。其尤重要者，各國素厭惡教皇之壓迫，思脫離其羈絆；及宗教革命後，英德首先脫離教會，而成立各國以內之教會組織。凡此種種運動，皆爲民族國家之眞正基礎。在民主思想未發展前，早已於不知不覺中鞏固其基礎。十九世紀中葉之德意民族統一運動，不過此種運動中之最後一幕之開花結果，而其非耕耘灌溉時也。

文藝復興運動，雖爲歐洲新思想之曙光，然文藝復興運動以前四五百年之間之民族國家，實早已預爲之地。蓋英法內部政權統一，言語法制統一早已成熟，

而後思想革新乃有所憑藉，乃繼之以起。澈底言之，民族國家者，文藝復興之前奏也。吾人論希臘文化，必舉其政治方面之特徵，曰市府國家；論中世紀之歐洲，必從政治方面舉而出之，曰神聖羅馬帝國；然則論近代之歐洲，但舉所謂德謨克拉西，而不舉其民族國家之獨立運動，其爲偏而不全，至顯然矣。民主云者，乃一國以內政治大權屬於國民之謂；換言之，乃一國以內之內部問題，而非歐洲各民族間之領土的組織（Territorial organization）之說明也。

世界是否有大同之一日，不可得而知也。在今日言之，民族國家實爲各民族之最高組織；有之則存，無之則亡。歐洲各民族對於現代文明之貢獻，自不能離棄其各族所愛護之國家。雖云各國之獨立常不免於外交上之縱橫捭闔，故有謂此爲人類精力之浪費者；然在世界尙未大同以前，吾人惟有引黑格爾之言曰：

「國家者，乃普遍意志與全體意志之合一體，個人惟在此普遍意志中乃能發揮其自由。」又曰：

「惟有能組織國家之民族，乃能列於世界歷史中。」又云：

『凡一切精神的實在性（Spiritual reality），惟在國家之中，乃能保有之。』從此義言之，民族國家成立之價值，實遠在文藝復興與科學發展之上也。故可爲國人告者，若國人但知以發展科學發展文藝爲事，而忘民族國家之重要，則十五世紀後之意大利之情況，可爲國人借鑑；其時意大利之科學文藝非不發展，而民族之自由獨立安在乎？

乙、民主政治之發展　所謂民族國家，指民族之同語言，同血統，同歷史，同風俗之人民合爲一國言之；至於其政權之屬於人民或君主，則非所問。大體歐洲各國民族國家之成立，其始爲君主政治，其後則轉而爲君民共治之立憲政治，或廢君主而代以總統，而爲民主政治。

近代真正之民主政治，始於美國獨立與法國革命，其來源可上溯於宗教革命。蓋宗教革命者，馬丁路得不承認羅馬教會之儀式，而以求諸個人良心之自由爲動機也。路氏之意，如教士出家、如素食、皆教會之儀式而已，其人是否爲真正教徒，當問其良心上之信仰是否出於真誠，而無關於此類儀式。路氏將良心之真誠

與儀式分而爲二，此爲尊重內心自由之第一步，然實爲政治革命導其先路矣。

民主政治之內容，不外乎承認各人之自由平等，如生命、財產、出版、信教等等自由之保護，如各人均享有公民參政之權。然此種成績，有得之於歷史者，有得之革命者；如英國得之歷史者也，法國得之革命者也。

吾人從思想變化言之，民主政治不能不謂其出於理性主義；蓋宗教革命推崇良心或思想之自由，於是舉其可以爲思想上之標準者，除理性以外無他物。先之以宗教革命，以否認其千餘年來所崇拜之教義，自然對於舊日之風俗習慣，皆視爲不足道，而別求其根據於理性之中，而從新創造矣。其在哲學有笛卡兒所謂「吾思故吾存」之言，卽以思爲哲學之出發點；其在宗教則有所謂自然宗教(Natural religion)，但信世界有普泛之理，而不信所謂造物主；其在政治上有霍布司、盧梭輩所提倡之社會契約論。社會契約論者，根據理性以推想政治社會之起源，其大意謂人類於天生時本屬自由平等，則又何爲而自苦以成立政府以自陷於束縛，其大原因不外乎公衆之需要而已。然其組織之方式，有謂衆人不能共

治，惟有授權於一人，故成爲君主政治。如當布司是；有謂應本人民之總意，而成立民主政治，如盧梭是；各人議論紛紜，極不一致。然因政治思想家之鼓吹，以促成美法革命與十九世紀之民主政治，則世人所公認者也。民主政治之特色，不外如上文所云：第一、人民各種自由之保護；第二、人民得參加政治，在選舉時表示其贊成或反對；其表現於政治組織中者，爲議會、爲選舉、爲預算制度、爲責任內閣、爲政黨：凡此皆國人所共知，無俟細論矣。要而言之，其國中有多數有職業有智識之人民，平日雖不必投身政治，而臨時對於政治能有健全的判斷。至其負政治上之責任者，大抵爲有品格有學問有經驗之特出人才，各人在軌道之內，交替迭代；故在自由之社會中，而能有維持秩序統一政權之政府。此乃歐洲民主政治之所以能善其用也。

吾人將現代之民主政治與東方式之專制政治，與中世紀之帝政、與希臘羅馬之民主，互相比較，不能不謂現代之民主政治皆勝於以上三種政治。東方之專制與歐洲中世紀之帝政，以一人之好惡爲轉移，視今日歐洲之各人生命財產皆

有法律爲其保障者，其差別不可以道里計。卽以希臘羅馬之民主論，其三分一之人民爲奴隸，視今之歐洲同受教育同爲公民者，亦不可相提並論。近年歐洲漸有離民主而趨於專政之勢，離法治而趨於黨治之勢，離容忍（Toleration）而趨於不容忍（Non-toleration）之勢，其政治前途能否勝於百年來之民主政治，尙在不可知之數；但就民主政治百餘年之成績言之，不能不謂爲人類歷史中之偉大成功也。

丙、知識之愛好　歐洲人之治學方法，在蘇格拉底時代有所謂定義、有所謂歸納，已如上述；在希臘時代，如天文、幾何、動植物學已早發達；但中世紀中棄理智而趨於信仰，雖有所謂哲學，然其哲學不過爲神學（Theology）之從僕而已。宗教革命後，日耳曼民族之求智慾大盛，乃有科學之大發展：有哥白尼（Copernicus）之地動說，有加利雷（Galelei）之物體下墜律，有格布勒（Kepler）之天文學，其他化學生物學亦連續以起；人智之發達，爲有史以來所僅見。然其發動之機，則有哲學家數人予以促進之力。如英之培根（Bacon）主張打倒偶像之說，卽謂將平日

成見一切拋棄，專向自然界加以觀察試驗，然後求達於真正智識也。培氏更有著名之語曰「智識即權力」，意謂智識發達以後，人類乃能有術以戰勝自然而達於宇宙之秘奧也。

其年代晏後於培根，其哲學派別與培根異，而其重視智識之威權，與培根同者，是爲笛卡兒氏。笛氏方法論中之言曰：『物理學之研究，可以考察水火空氣星辰及天體之力與動，並可施之實用，而後人類乃爲自然界之主人（Lord）與所有主（Possessor）』。此時代之研究科學，不僅爲求知而求知，其目的乃在於實用。蘭勃尼孳（Leibnitz）於一七〇〇年在柏林發起柏林科學會，其緣起中有言曰：

此類學會之目的，不僅爲好奇心與智識慾所驅使，不僅在試驗中求有所發明，如倫敦、巴黎所爲者，其目的在於實用；故此科學會之目的，合理論與實驗爲一，不僅發達學術，所以改良國計民生與夫農工百業。

德人鮑爾遜言云：近代科學之發達，與希臘時代異；希臘時代爲求知而求知，現代之目的在於實用。鮑氏所以區別兩時代科學之目的如此，其是非然否，須決

於人智之是否不離乎實用之大前提，非吾人今日所能詳論。吾人但就科學發展之成績言之：一曰方法之精密超乎古代之上，除論理學上兩大方法外，更有所謂求同求異求變餘同諸法，古代無此精密也。二曰觀察實驗，不僅限於試驗室中，且擇世界上最適宜地點以行之；如達爾文自坐船以考察南美洲及其各地之動植物，近年爲證實愛因斯坦相對論而有觀察日蝕之探險隊；爲求智識之真確計，不憚長途跋涉，亦古代所不及也。

其智識門類之多，範圍之廣，研究之精，可謂後古鑠今。如電子之直徑，等於一個原子(atom)直徑之五萬分之一，亦可加以測定；近來天文學之發達，如太陽系統之外，更有大於太陽八萬倍以上之星辰者，不可以數計。從時間上言之，上自星辰下至地球之長成，中爲人類之出生，無一事不在其研究範圍之內。人類如何從微生蟲進而爲動物，復由動物進而爲猴人，在此幾千年變遷之中，除掘地以求其骷髏外，別無他法，若其缺少之連環則求之於想像，且設爲爲臆說以解釋之。以上所云，皆所以證歐人求智慾之發展，在世界學術史中，不謂爲千載一時之盛，不可

得也。

丁、道德觀念之變更　歐洲人之組織國家，有人民之愛國心及義務心為後盾。其對外戰爭之日，舉全國以成一戰鬥機器；此種公德心，亦吾東方人所羨慕不已者也。獨其理智之發展，用於慘酷之戰爭，工商之往還專以利害為依歸，卽在親子間之交涉，亦有以金錢為酬報者；此種種現象，在東方人眼光中觀之，則目為功利主義，且稱西方人為不講道德專講勢利矣。此等批評，不免過於籠統，自不待言；然西方文化以功利為其特徵，卽在西方人中亦有明白承認之者。英人頡特氏(Kidd)著「西方文明之精義」一書，謂英國之功利思想，始於自然宗教思想時代，經法國大革命之後，功利派學說乃登峯造極，其言曰：『在倫理方面，所以解釋人類行為者，除個人在團體中之自利外，不必有其他更高尚之原則；既以個人自利為最高原則，自然無須顧及其他而但顧現在。宗教家之注重過去、注重形而上學者、自屬無用。由功利派更進而為唯物史觀，則有所謂經濟的原素，為支配歷史之主要原因；人類一切制度一切信仰，皆由經濟條件為其決定。此唯物史觀者，不

過功利學說之更進一步也」邊氏認爲功利思想之要點，既在於勢利，而此勢利，必爲各人現在所覺知之勢利；故此派學說中但知有現在，不知有將來（The Ascendancy of the Present）。此種學說之目的，不外乎求一種社會狀態或政治狀態中各人之自利，爲各個人現在所覺知者，得以盡量發表而已。此種學說之流行，自將古人之過去傳統與大我之利益置之於腦後矣。

吾人當知英國功利派之學說，所以不至動搖英國社會國家基礎者，大有原因在。第一、功利派之學說，自表面觀之，社會以內各分子之行動，皆以自利爲標準；然社會之中，有不能以利益爲標準者，則爲宗教上對於上帝之信仰。英人在理智方面，處處表示其對於有形事物之嚴密調查，不信所謂形上之說；然其對於宗教之虔誠，對於國家之極力擁護，爲各國所罕見。故在倫理學上，英人雖以功利論爲主，然一般人民之行爲並不以功利爲立場。第二、英自克林威爾時代以來，殖民地遍於全世界，工商業尤立於各國之先，世界之富皆聚於英人之手，不論其爲貴族爲農工，皆有飽食暖衣安居樂業之幸福。國中到處均有中產階級，及其與聞政治，

即爲社會中堅。以此雖有相當之財產，各人之自處，自富於獨立自尊之精神；其所以待人者，亦有相當之禮貌。以是之故，各人之公生活私生活，不專以勢利爲前提，至於營私舞弊、惟利是圖、反覆無常、甘爲他人走狗之習慣，亦自不至於發生。以此二故，英國雖有功利派之學說，然不至於有破壞英國道德之大害。

以云德國，其政治上之安定，始於十九世紀；其民族國家之成立，在俾斯麥功成之後；其科學之發展，在十九世紀初年之後；其國民之安富尊榮，亦在英法之後。國家之困苦顚連如此，自然以犧牲一身成就大我爲立國要義，自然輕利尙義，自然趨重道德；故康德黑格爾輩所提倡之哲學，不在功利而在道德、而在形上學、而在黑格爾之「以國家爲精神之表現。」蓋國家團體尙未臻於鞏固，除個人犧牲一己而培養大團體外，別無他法也。吾欲爲吾國人告者，由英德兩國之情形，可知目歐人爲功利主義者，其說似是而實非。同爲歐人之英德兩國，其在十九世紀之中，兩國之倫理學說完全各異；吾國人宜可以知所取舍矣。

然在歐洲智識發達工商發達之今日，以爲事事可以數量計算，至於無形界

之視爲不足措意則已成爲一般人之觀念；因而謂功利主義爲歐美現代思想之特徵，無不可焉。吾人處此科學發達工商振興之時代，其稍涉足倫敦紐約之大都會者，每以爲所謂道德應以功利爲標準，應以有形之利益爲標準；至於無形之善惡是非，則視爲反科學，視爲玄學家之論。然試取英德兩國倫理學說而比較之，可以知國難中國民應具備之道德爲何種矣。吾以爲西洋道德之可貴，在乎個人之自尊自立，不依賴家族；在乎人民愛國心之強烈，無所畏縮；在乎個人之互相合作，絕不自以爲是，標高立異：此吾人所當效法者也，而功利學說不與焉。

從以上一、二、三、三時代與末一期中之四方面情形觀之，歐洲民族對於世界文化之貢獻，可以舉要言之者凡二點：第一、歐人長於建設國家，其組織在於各人於享受自由之中，而有運用敏捷之政府，自由與權力得保持其平衡；第二、歐人求知慾之旺盛，有正確之方法，又有探奇索幽之興趣。

吾國今日處於救死不暇之地位，自不必以議論他人長短爲事，自不必高唱歐洲衰亡之論，但問吾人如何採人之長以補己之短，此吾所望於國人者也。

第八講　中國文化

一國歷史中文物制度及人物之觀察，不離乎一時代之透視線；透視線變，則文化制度與人物之價值，因之而亦變。譬如王安石在中國歷史中之價值；昔時以王安石之立意恢復周制，故有稱之爲食古不化者，及近年變法之風盛，於是王安石之人格，忽而擡高。曾文正在清末年平洪楊之亂，有志覆滿者嘗以其削平洪楊，故毀之爲殺同種媚異族；然近年國民因內亂之延長，思念曾文正之功，而欲效法其所爲。由以上兩例觀之，可以知透視線之不同，而文化史中之制度與人物常隨之而變之原因。

處今日之中國，若吾人但注意於一代之興亡、帝王之繼承、宰相之賢否、與夫牛李洛蜀之黨爭，則吾人治史之方法，將無以異於司馬溫公之資治通鑑、二十四史、與夫其他論史之書。當此劇雜之中，一姓之興亡，一人之賢不肖，可置不道。吾人

今日所當注意者，爲三千餘年歷史中吾漢族之盛衰興亡；換言之，民族之盛衰，當爲已往二三千年歷史之透視線。

假令吾人抱此觀點，則中國歷史之劃分、與歷史上人物之評判，大有異乎昔所云者。試舉二事以證之：吾國治史者，向以周以前屬之上古史，秦以下屬之中古史，常以秦漢與魏晉併爲一譚。吾以爲五胡亂華後，漢族之血爲外人之血所侵入，此爲漢族人種之一大變遷。故秦漢以前，與魏晉南北朝萬不可同以之屬於中古史中，而應將秦漢與商周合而爲一。此新視線影響於歷史時代之劃分者一也。秦始皇隋煬帝，昔人視之爲暴虐之君，然自其開疆拓土言之，可謂爲有功於華族之人。此新視線影響於人物之價值者二也。因此視線之變，而中華民族一部歷史，大有應下一番重行估定價值之工夫。

吾人之觀點如此。就歷史之內容言之，應分三期：秦漢以前爲第一期；自晉至唐宋爲第二期；自元至清末爲第三期。

第一　秦漢以前

秦漢以前，可分三項言之：甲、中華民族文化之來源；乙、周末思想之發展；丙、秦漢之大一統。

甲、中華民族文化之來源　閉關時代，吾人所信而不疑者，曰創造吾族之文化者，爲堯舜禹湯文武周公。自海通以後，外人之研究我國歷史者，更進一層而詢曰：此漢族之生地，就古代之建都言之爲陝西，此民族殆由甘肅陝西而來，漸拓及於山西河南；由其建都之流域觀之，第一期可稱爲黃河時代之文化，然黃河時代之漢族，是否來自小亞細亞？此爲西人所發之問題。彼等自文字曆本等而考察之，有謂漢族來自巴比倫或印度者；然美人洛意佛氏自衣食之具而考之，反對漢族西來之說，謂漢族之文化，由於自身之發展。茲舉洛氏之言如下：

自農具耕牛車乘諸端言之，中國文化與古代之西亞諸族及巴比倫等，有極相類處；然自牛乳之使用言之，則東亞民族如中國日本高麗安南馬來半島，

與中亞之土耳其蒙古西藏及古代之大夏絕異，以其一以牛乳爲飲料，而一則否也。中國自古時早知飼羊，然不以羊毛爲衣，與中亞之遊牧民族異。洛氏自此衣食之異，乃從而斷之曰：各民族之初期，其資生之法，大概相同，可憑之以推定其出於同一祖先；然自其相異之點言之，則中國文化卽在有史以前，固已離西方影響而爲自身之發展。

世界史大綱作者威爾斯氏亦有言曰：

中國人之造成其文化，似乎出於自發，無外界援助。近來作家有創爲中國文化得之古代色木族（卽巴比倫文化之始祖）之說者，據河南出土之有色陶器與中亞、西亞、東歐、早期之陶器有相似處，以見在遂古時兩方已有文化上之接觸。然中國與色木族之興也，同以新石器時代之文化爲基礎，一起於塔里木河，一起於歐佛蘭梯司河下流，旣有峻嶺之障，又有沙漠之隔，兩地人民雖欲往還移居，而勢有不可得者。

由此觀之，漢族文化，漢族可以自信不疑曰，此出於漢族之自造也。洛氏威氏

之言，助吾人張目不少。若再問夏商周時代文化之內容，則兩千餘年前孔子之言曰：

夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。

更舉孟子之言以明之：

北宮錡問曰，周室班爵祿也如之何？孟子曰，其詳不可得聞也！諸侯惡其害己也，而皆去其籍；然而某也嘗聞其略也。

兩千餘年前之孔子，對於夏殷之制，認爲文獻不足徵，兩千餘年前之孟子，謂周室爵祿之事，其詳不可得聞；可知文化起源之難講，在孔孟時代已然！豈有生於孔孟兩千餘年後之吾人，反對於夏殷商周之制能燭照而數計之乎？吾人原非考古學家，又非史前時代之研究者，此種問題，暫置不論。

乙、周末思想之大發展　春秋戰國爲孔孟所處之時代，是爲吾國歷史中之封建時代。此時代之文物，自其朝聘會盟之禮觀之，可謂燦然具備。故孔子曰：郁郁

乎文哉，吾從周。自孟子周室爵祿之言觀之，可以想見封建時代天子諸侯卿大夫之地位與其官制之情形。由春秋稅畝之法、邱甲之法、與商鞅廢井田開阡陌之政策觀之，可以想見當時之兵制及稅制。自當時之姓氏觀之，有以官爲姓者、以事爲姓者、以封邑爲姓者，可見家族之制已具雛形。由孔子愼終追遠之說、由孟子三年之喪之論觀之，可見喪制已漸確定。更自春秋末與戰國中之各學派觀之，有儒道墨名法諸家，可以想見當時學派之盛。儒家之道性善言必稱堯舜，可比之西方之蘇格臘底；道家之主無爲尙自然，可謂當時之放任主義者；墨經小取大取與夫名家之堅白異同論，可謂吾國論理之發端，惜乎此僅具之論理學，自此以後竟湮沒而不彰也。此外則有古代相傳之天文學與夫扁鵲和緩之醫學；可以窺見此時代自然科學之發展。

丙、秦漢之大一統　秦始皇併吞六國，成一統之業，是爲古今升降之一大關鍵。蓋昔爲封建制度，今改而爲郡縣；昔爲井田者，今變而爲阡陌；昔爲處士橫議者，今則爲焚書坑儒。以秦始皇之舉動，既異乎昔之堯舜禹湯，故吾國史家目秦始皇

爲暴君，視之與隋煬帝同。然自其統一中國文字及統一度量權衡言之，謂民族大一統之業，自秦始皇立其基可也。且秦始皇對外之功績，尤有大可稱道者；第一、降百越，第二、服南粵，第三、削匈奴。始皇嘗令蒙恬率師三十萬伐匈奴，收河套以內之地數百里。始皇爲民族自保計，因長城故址而增築之，東起遼東，西至臨洮，約萬餘里之長。此種民族對外政策之勝利，在吾人今日處處見淩於外人之日，不能不認爲大有造於吾族也。至於東西漢四百餘年之天下，吾人略其細故而舉其大端言之，卽在其承秦始皇統一之基而鞏固之。始皇旣焚詩書，又有以吏爲師之令，至漢武時董仲舒亦請表章六藝罷黜百家，可謂與秦始皇異曲同工，無非求國民思想之歸於一是，以奠定文化統一之礎石耳。自漢初年，吾族率師南向，嘗滅兩粵。至漢武帝大舉攻匈奴，大戰有十餘次之多；並遣張騫通西域三十六國，於是漢族之聲威達於中亞細亞矣。東漢時南北單于皆上表稱臣，及班超平定西域，甘英使大秦之日，漢家之威力遠至地中海濱，前古未嘗有也。

總之，秦漢兩朝，因內部統一，乃能立功異域，舉塞外與西域諸國而臣屬之，實

爲漢族全盛之日。春秋戰國之後，吾民族之發展，至此乃臻於極頂。假令吾人名此時代之漢族爲比較的純血統時期，則漢族之最大光榮實在此時代；自是而後，五胡之亂起矣，印度之勢力來矣。

第二　自魏晉以至唐宋

自魏晉迄於宋末，此時代中有五胡之擾亂、有南北朝之分裂、有隋唐之統一、有宋代文藝之發展。

吾以爲第二時代之研究，自民族觀點以下觀察，則所當注重者：第一、爲種族之混血，第二、爲外來之思想之侵入。質言之，五胡亂華以後之漢族，絕非秦漢時代之漢族；此時代之文化，亦非秦漢之嫡傳，而爲混血後漢族之新產物。

吾人用混血之名，似乎吾人心目中認定有一種純血之漢族，而其實不然。漢族在周時春秋時代，已與四境之異族發生關係；詩有北伐玁狁之語，及歷史上平王之東遷，卽其與外族接觸明證也。春秋時齊侯使管仲平戎於王，諸侯中常有與

戎狄通婚之舉；如晉獻公娶驪戎之女名驪姬而生奚齊，晉文公重耳娶廧咎之女季隗而生伯倏。至漢時匈奴冒頓單于老上單于娶高帝之女與文帝之女。匈奴亦有入籍於中國而爲宰相者，如金日磾是。由是可知春秋以降漢族與外族之混合者爲何如。及經兩漢而入於魏晉，五胡之入居中國者尤多矣。當時五胡之居地，略如下方：

劉淵匈奴也，而居晉陽；石勒羯也，而居上黨；姚氏羌也，而居扶風；符氏氐也，而居臨渭；慕容鮮卑也，而居昌黎。

晉時江統作徙戎論，有『關中帝王所居，未聞戎狄宜在此土』之語，可知當日陝西山西北平之間，皆有夷狄雜處。以今日人種上之術語言之：匈奴即土耳其種，羯爲土耳其種之別部，鮮卑爲蒙古種，氐與羌爲圖伯特種，即今日之西藏種；此五族因晉八王之亂，各據地自雄，乃有所謂五胡十六國。其年代皆甚短促！短者一二十年，長者則爲四五十年；惟鮮卑族之拓跋魏，統一黃河流域與南朝之宋成對峙之局，其享國之久共一百四十五年。若自晉之南渡，以至於隋之統一計之，黃河

流域受外人統治者，共二百七十餘年。此三世紀中漢胡雜處，有漢族女子入宮而爲后妃者，有漢族與胡人通婚者，更有後魏公主而下嫁於漢族者；有胡人自覺其文化之卑下而採用漢化，以同化於漢族者；更有胡人移居內地或漢族移居塞外者。因此種種，漢胡血統之混合，可以想見。至於隋唐兩代，王室皆起於隴西；因之近來史學家有謂隋唐兩王室皆雜有鮮卑血統，而稱隋煬帝唐高祖爲混血兒者。此問題之是非，非今日所能細論。然所謂黃河民族血統之混合，初非指一二王室之家庭，而指黃河民族之全體言之。依上文所云，黃河流域在此三世紀中，爲胡人所占據，其爲混血之結果，又豈待論乎？

佛教於何年入中國，近時頗有爭論：依傳統的記載言之，以漢明帝時入中國；然以近年之考據言之，謂西漢時已獲西方之佛像。此問題置之不論。凡政治上大亂之日，宗教思想之易於侵入，自爲意中事。佛教自魏晉以後，大盛於中國，即由當時人心厭亂而求歸宿之所致。五胡各部均爲文化劣下之族，其歡迎佛教，甚於漢族。三國魏文帝時，中國人始有受佛戒、削髮爲僧者；然佛教之大昌，由於鳩摩羅什

之入長安譯大乘經典，是出於後秦姚興歡迎之所致也。後趙之石虎，曾下命令一道，其文曰：

佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。朕生自邊疆，忝當其運，君臨諸夏，至於饗祀，應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。夫制由上行，永作世則；苟事無虧，何拘前代。

吾以為五胡之歡迎佛教，猶之歐洲日耳曼民族之歡迎耶教；皆以其為野蠻種族，思想淺陋，對於神道設教，易於傾心嚮往也。

此時代中漢族經過三百年之大亂，黃河流域盡淪於異族之手。漢族在南朝者有宋齊梁陳，僅保持其奄奄一息之命，絕無生氣；彼等所遺留於人間者，曰「昭明文選」曰「文心雕龍」曰「哀江南賦」何其氣之衰耶？

然以混血之民族，受佛教之陶溶，自有新思想新活動隨之而起；且歷時稍久之後，漢族自有新自覺性以表現於學術方面。第一時期、國人赴印度研究佛法：如法顯玄奘之赴印度，滿載而歸是；第二時期、佛教在中國之自然發展；如智顗之創

天台宗（隋時，）如杜順之創華嚴宗，如玄奘之宏揚法相宗，如慧能開禪宗之南派是。此時代漢族聰明才智之士，其精力皆用於佛教之中，故大乘教大發揚於東土。

吾國經佛教之灌溉，而後儒家亦有忽然覺醒之日；如韓昌黎之諫迎佛骨，在當日佛教盛行時而有此舉，不能不謂爲出於昌黎之衞道精神。迄於宋代，有孫明復之儒辱論與歐陽修之本論，同爲儒教思想復活之表現。蓋經二百餘年種族之混亂，與佛教之侵入，而儒教遂因之而覺醒矣。

唐太宗時，嘗命孔穎達等編纂五經正義，殆亦經五胡亂華、老易請談、與夫佛教全盛之後，思以儒教正定人心，在漢武帝表彰六經後之第一次之國故整理也。此可謂漢族思想復活之一證。

此時代混血後之新漢族，其對外力量之澎漲，且駕秦漢而上之。唐太宗既統一海內，以其餘威懾服塞外諸國，東至高麗，西至印度，皆爲中國之屬國；武功之盛，爲秦皇漢武所不及。唐代先設六部護府：曰安東都護府，設於平壤，管轄高麗百濟

及滿洲；曰安北都護府，設於陰山之受降城，管轄鐵勒諸部及外蒙古；曰單于都護府，設於山西大同府之雲中城，管轄突厥諸部及內蒙古各地；曰北庭都護府，設於今之迪化府，管轄西突厥，卽今之天山南北路；曰安西都護府，設於天山南路之焉耆，管轄西域諸國，卽今之天山南路及中亞細亞各地；曰安南都護府，設於今之安南河內，管轄今之法屬印度支那。由此六都護府觀之：東至朝鮮滿洲，西至天山南北路及中亞細亞，北自內外蒙古，南至印度支那，雖曰由於唐太宗之賢明，然亦民族力量之充實有以致之。民族之盛也，所以表現者不限於一端，而涉及多方面。其在武力方面，既有若此之大成功，其在文化方面之發展，亦大有可觀者：書法有顏真卿、虞世南、褚遂良、柳公權等；詩文有李太白、杜工部、與韓退之文起八代之衰；繪畫南有王維、北有大李將軍、小李將軍、可以見此時民族活力之表現於各方面者何如矣。

唐因藩鎮之禍而亡，乃有五代之亂。此五代中之後唐梁後晉後漢後周，歷時約五十餘年之久。後唐後晉後漢後周皆沙陀民族，雖經唐代之同化，然歷時未久，

尙未熟習於中國之禮教故其篡弒之禍較他代爲特甚。歐陽文忠作新五代史，稱之曰天地閉賢人隱。吾人自種族學上觀之，謂五代之亂，源於沙陀族之不慣於中國教化可也。若以新五代史之春秋書法責之，不免以文化民族之標準責諸野蠻部落矣。

宋太祖憑藉其在後周都檢之地位，統一天下，是爲大宋。宋之有天下約三百餘年。其時契丹起於北，西夏興於西，其後金代契丹而興，併吞黃河流域，是皆北宋之大敵。於是宋南渡而建都於杭州；其後蒙古興，先滅金人。後滅南宋。故有宋一代，可謂處於憂患期中，武功最無可言，然其文治有超出於唐人之上者：如宋代之理學、如歐蘇之文章、辛姜之詞曲、司馬溫公之資治通鑑、袁樞之紀事本末、鄭樵之通志，皆爲史學上之大著作；乃至歐陽修之易童子問、司馬溫公之疑孟、足見宋代人之批評精神與創作天才。至於宋畫宋瓷與宋版書籍之膾炙人口，尤爲世所共見。

自五胡亂華至宋之末，此時期中吾族之思想文藝繪畫等，無處不受佛教之影響；同時佛教對於漢族學術亦大有裨益，以其促進儒家之覺醒故也。所謂周程

張朱之理學，實爲佛教所激起。雖其講心性理氣之學，所用無非孔孟之名詞；然其思想之背景實出於佛教。此時代中吾族天才之表現，在佛教上自開宗派，一也；消化之後造成理學，二也。可以見吾族雖模仿他人，然有自己創造之魄力；此論中古文化者所當注意之一點也。

第三　自元至清末

元明清三代約共六百年之久。此三代中吾國土全部兩次滅亡於外人。在元朝統治之下共八十餘年，在清朝統治下共二百六十餘年；以較東晉與南宋，吾族尚能保持半壁河山者，元清乃並此而不可得，斯乃真正之國恥也。

元朝之可以取宋，不止一次。元太祖陷金之燕京後，其取宋也易如反掌；旋以其移其注意於東歐，而宋得以苟安。中經窩闊台、貴由二帝，暫與宋和。及忽必烈登位，元人又由四川進兵雲南，以及於廣西湖南；同時另以一軍由長江包圍武昌，是爲襄陽樊城之圍。其攻守兩方延長至五年之久（一二六八——一二七三）而

後元人佔領其地，乃由武漢東下以取宋之杭州（一二七六年）時宋之恭宗卽位，旣賈似道，並召四方勤王之師；於是文天祥、陸秀夫輩起兵響應，有保守福建者，有保守廣東者。宋之羣臣，更有浮海至於福州者，陸秀夫奉宋帝昺至於廣州之崖山，投海而死。漢族之全部亡國，在歷史中以此爲第一次。

元以蒙古人統治中國，將全國人分爲四種：曰蒙古人，卽元朝之人；曰色目人，卽西域諸國之人；曰南人，卽南宋之人民；曰漢人，卽今之河南山東之人民。人種不同，其待遇亦因之而異：所以制漢人南人者，有不得挾弓矢之令；衙署用人，向不以漢人南人爲正官。元朝一代中，非蒙古人而爲宰相者，僅有漢人史天澤賀惟一二人，南人並一人而無之。元朝旣得天下，徵召姚樞吳草廬諸人，以表示其尊崇儒教之意；然此諸人僅繼承宋代朱陸之舊，毫無發明。元朝一代之文學，以小說曲本爲最著，若西廂記、琵琶記、水滸傳、三國志、皆爲元朝著名作品。或謂此時代之讀書人，在政治上旣無所發揮，乃走入小說一途；殆以一國之主權，旣操於異族之手，而主人之漢族僅處於奴隸地位，則其時漢族之文化自亦無由表見矣。

吾所引爲奇異者，元朝以蒙古人，由歐洲中亞細亞東返，繼而侵入漢土；其見聞之廣，所用人才之多，爲歷代所罕見。其所用人才，有來自契丹者、有來自中亞細亞者、有來自波斯與亞剌伯者；其人才中有長於天文數學者、有長於醫樂者，有長於美術工藝者、有長於軍事者。更有最著名之馬哥波羅，留中國十七年之久，且爲揚州都州。可見此時代各種學者、各種人種集於中國之多。而吾漢族乃冥然罔覺，不因外族之來、不因外族學術之輸入、而思探求之，此眞吾漢族麻木不仁之表現也。

忽必烈死後，繼起之君主皆不足道；故元朝不久而亡，明之朱洪武起而代之。以現代眼光觀之，洪武既取中國於蒙古人之手，而恢復漢族之主權，則應研究漢族所以滅亡之故，而圖吾族所以生存於今後之長策。洪武與永樂亦嘗南征北討，以削滅外敵，尤注意於元朝之子孫。明成祖嘗平安南，遣使訪問南洋諸國。然彼等之所爲，止於此而已。明太祖既定天下，禁止胡語，恢復唐代衣冠，其所以鞏固漢族之策，鑑於宋元孤立之弊，乃選名城大都，分封親子弟以資鎭攝而禦外患。故漢族

一度亡國後，其救濟之策，僅爲封建制度之復活而已。此亦足見明人政治見解之卑近矣。

明太祖崇尙儒術，嘗下令編五經大全、四書大全、性理大全；凡應科擧者，皆以大全之文爲根據。此亦尊重四書五經之舊策，繼漢武帝唐太宗後而爲第三次國故整理矣。明人承蒙古後，所以改革政治與教養人民者，不外乎封建制度之復活與四書五經大全之編著，其見解之陋，自無待言。獨有王陽明在政治黑暗與「此亦一述朱，彼亦一述朱」之環境中，勉强另闢途徑，創所謂「致良知」「知行合一」之學說，稍破沉寂之空氣。此外學術上之成績，鮮有可稱者矣。

萬曆以後，西方十字會教徒利瑪竇、南懷仁等來自西歐，徐光啓、李之藻輩起而迎之，乃譯幾何原、天文學、論理學等書，更仿造歐洲之紅衣礮，以抵禦方興之滿清。然關內土匪蠭起，滿人乘隙而入，不久而明亡清興。可知漢族在元朝一度亡國後，初未嘗獲得何等深刻之教訓也。

清朝本爲女真遺族，崛起長白山。奴爾哈赤先倂蒙古滿洲各部落，繼與明人

相持於山海關，約二十餘年之久；及流寇李自成陷北京，於是清人入據關內，明思宗殉難於煤山。史可法起兵揚州，唐王桂王等逃至西南，然僅保一時，未久而亡。自康熙平後三藩之後，清之奄有中華，已成無可動搖之局。自歷代賢君之標準言之，清之康熙乾隆，其獎勵學術與夫施政之愛民，較諸明代帝王，未嘗不稍勝一籌；然自民族觀點言之，彼等既爲異族之人，故不暇爲漢族圖長治久安之計。其開拓疆土之功，未嘗不可與漢唐爭衡，然其人已非我屬類，吾人今日斷不能引之爲光榮。蒙古新疆西域等，皆因滿清之武功而成爲今日中華民國之領土；然蒙滿藏各地，正以語言風俗之不同，而有岌岌不可終日之勢。今國勢危如累卵，此諸地之爲禍爲福，未可知也。

清代在學術上之成績，爲近人所稱道者，莫如漢學家之考據。清代之考據，由於明末反對王學而起。如顧亭林、王夫之、黃梨洲、皆非真正之考據家，實可稱爲思想家；惟其中一部分工作，如閻若璩之古文尙書疏證之類，專考訂古代書籍之真僞。其後惠棟戴東原輩繼起，考據之風，盛極一時。雖清初亦嘗振起程朱之學，若以

之與漢學比，則遠不逮矣。

洪楊亂後，外力侵入中土，古代之思想智識、古代之政治、古代之社會組織、古代之工商業、已不能保其地位，而有相形見絀之勢。此乃九十年來各人所親見之趨勢，吾人猶處於此潮流中，正在自求解脫，而尚不知何途之從而可也。

以上三千餘年之經過中，三時代之特點可以簡單舉而出之如下：

第一時代　自春秋戰國以至秦漢。

1. 孔孟所處爲封建時代。

2. 春秋爲中國學術發育時代，至戰國而有儒墨道名法諸家，是爲「百家爭鳴」一時代。

3. 戰國時各國招致人才，乃有自平地而位至卿相者，此卽貴族政治解體之一證。

4. 孔子常有祈天禱天之說，孟子論三年之喪，可知敬天尊祖之觀念，早已確立。秦漢以後，政治趨向於一統，同時學術亦趨於一統。

1. 秦始皇廢封建而置郡縣。

2. 秦始皇燒詩書及百家語，又有「以吏爲師」之語，漢武帝罷黜百家表彰六經，皆所以統制思想以一民心。

3. 漢朝人之思想，以陰陽五行讖緯之說爲主，合之於儒家學說，好以驗應推定未來之事，大有羅馬末年廢理智而趨於信仰之風。

4. 然秦漢時代，因國內之統一，對外採取膨漲政策，秦始皇漢武帝之武功，即春秋戰國以來所蘊蓄之活力，至此始大發揮。

5. 此時代之美術，自武梁祠所存之壁畫觀之，可以「質實素樸」四字形容之。

第二時代　自三國至唐宋

自三國至隋，是爲內部分裂而外患侵入時期。

1. 因內部分裂而五胡乘之，北方始爲十六國，繼統一於拓跋魏，而成南北朝對峙之局。

2. 東晉南渡之日，尙富於抵抗力，其與北方戰爭，尙不下十餘次；自宋齊梁陳代晉而興，風氣更趨文弱，其所遺留於吾國人者，僅有文心雕龍，與昭明太子之文選，頹靡之風可謂達於極點。

3. 魏晉時清譚之風甚熾，流於玩世，所研究者爲老易。

4. 佛教於漢時輸入中土，此時期中五胡與拓跋魏素無文化，因而大歡迎之。

5. 佛教盛興之後，建築、美術、雕刻、繪畫、以及思想，莫不受其影響，可謂孔孟以降思想界之一大變遷。

6. 國人之宣揚佛教，始爲繙譯工作，繼而高僧歸自印度，自闡揚教義而自有新發揮，有智顗之天台宗與林順之華嚴宗，與六祖之南派禪宗。

7. 此時代中三百年間，漢族與五胡大混合，乃另有一種混血後之漢族。

此混血後之漢族，在隋唐兩代中，大發揮其活力。隋之年代最短，然煬帝武功，大可稱道。自唐太宗後，中國之威力及於波斯，爲前代所無。

1. 民族向外之澎漲，達於極點。

2. 民族情感之發於詩歌者臻於極盛，故有李杜韓柳之詩文與小李將軍大李將軍王維南北兩派之畫。

3. 宋承唐極盛之後，在武功方面遠遠不逮；然民族活力趨向於理智方面，在思想上有理學之成立，有其他著作，有宋版宋畫宋瓷等，實此時代創作精神之表現。

第三時期　自元至於清代

1. 元朝以異族入主中夏，是爲漢族全部亡國之始。

2. 在外人統治之下，吾族喪失文化主權、政治主權，民族思想自無從表現，雖有許吳輩傳授朱陸學說，然不過宋朝之餘波。

3. 明太祖代元而興之後，以理言之，應鑒於漢族亡國之禍，而大有所振作。然其所採取者，不外乎鑒於宋代外輕內重之弊，大封諸王，是爲封建制度之復活；其次更編訂五經大全四書大全等書以統一人心。

4. 明朝注意於殲滅元人勢力，且遣使考察南洋各國；然對於鞏固漢族之力

畀，毫無根本改造之法。

5.王陽明在惡劣環境之中，勉强在學術上政治上有所成就，支配有明一代之學風。

6.明朝對於元之各種開天闢地之創舉，如創始海運、如招致歐洲亞剌伯人分任官職、如元朝與歐洲之交通頻繁、絕未感覺於世局之變而研究之。萬曆以後，十字會人物來自西方，獨徐光啓李之藻諸人，略有先見之明，起而接受其學說；至於一般士大夫對於歐洲十五十六世紀後思想之大變動，尙漫無覺察。

7.清朝平前後兩三藩之後，政局大定。清朝二百六十餘年中，理學上僅有反王歸朱運動，不足云哲學上之新創作。顧亭林閻若璩輩鑒於明學之空疏，而從事於經籍之考證。清代中葉以降，考據之學，號爲極盛，以惠棟戴東原爲其代表。然考據之學，不過爲一種文字學，對於民族思想之發揮毫無用處。清代之書法與繪畫，皆規行矩步絕少特創天才。

8. 元清兩代中漢族對外活力之消沉，達於極點。

或曰：此講之性質，但領吾人在三千餘年之歷史中環遊一周；且告吾人曰：漢唐如何盛，元清如何衰，曷嘗指示以漢族之文化乎？應之曰：不然。文化之盛衰與民族活力互有關係；有活力斯有文化，無活力斯無文化。惟有唐代之活力也，乃有唐之武功唐之詩歌，其流風餘韻，且以構成宋代之理學。及乎活力之衰也，乃有元清之屈服於外人，與清代餖飣支離之學。今而後不求民族活力之培養，而但講文化之應爲動的或靜的、應爲進步的或保守的，是猶不濬源而求水，不培根而求木也，安在其可乎？若夫吾族文化之得失，當於以下兩講中詳論之。

第九講　明日之中國文化（上）

過去政治社會學術藝術成績之評判

吾族立國東亞，已垂三四千年之久，而近數十年來，有岌岌不能自保之勢；是吾族文化是否有存在於今後之價值，乃當前之大問題也。自鴉片戰後之對外失敗觀之，吾族文化，在學術上、政治上、技術上、無一事堪與外人並駕者，乃有變法與革命之舉；此西化之說所以日昌也。近年馬克斯與共產之說風行一時。最近以效法外人而無效之故，有提倡中國本位文化或復古之說以抗之者。三四千年歷史之要點，已如上述；茲更舉吾國文化總體中之政治、學術、宗教、藝術之與歐洲不同者，約略言之。必先知既往之得失，乃可語夫今後之出路也。

一 政治方面

第一、吾國政治上之特點爲人所共見者，是爲君主專制政治。以一人高拱於上，內則有六部九卿，外則有封疆大吏與府縣親民之官；此一人而賢明也，則一國治，一人而昏愚也，則一國亂。除此一人之外，社會上無如歐洲所謂貴族階級，世世代代保有其社會上政治上之特權，可以牽制此一人所作所爲者。故吾國過去政治之大病，第一在於無社會基礎。

歐美人中有謂吾國之專制政治，即令有無數缺點，然自其所統治之人民之衆、地域之廣、及其在司法與行政上能保持相當之秩序言之，可稱爲人類文化大成績之一。若此大一統之君主專制，以之與求而不得之印度相較，則其優點尤爲明顯。吾以爲此種君主專制政治，與其說在政治上有成績，不如說在文化上有成績。此君主一人高高在上，以考試制度錄取多士，以四書五經爲基本典籍，令全國人童而習之；凡有意入仕途者，不能不讀書，不能不考試，不能不受朝廷之任命。由

此之故，孔孟思想，乃廣及乎全國，而成爲思想之中心。且由此方法，乃有今日四萬萬同文之同胞，此即文化上之成績也。

政治上因君主制度連累以起者，有篡弒之禍、有宦官之禍、有宮戚之禍、有王室子弟相殘之禍、有流寇之禍、有羣小包圍之禍。其所造成之國民，則四萬萬人中有蠢如鹿豕者、有奴顏婢膝者、有各人自掃門前雪者、有敷衍塞責者。凡西方所謂獨立人格，勇於負責與爲國犧牲之精神，在吾絕無所聞，絕無所見。自近年政體改革以還，憲政之難行、選舉之舞弊、與夫「做官慾」之强、權利心之熾，謂爲皆君主專制政治之造孽可焉。

二 社會方面

第二、中國社會上之特點，可以「家族主義」一名之。自周秦以降，久已確立敬宗尊祖之習；更以喪服之制定其親疏之差；以姓以氏爲社會分子團結之唯一基礎。古代如此，今日內地之鄉村如此，今日海外之僑民如此；可知此種思想之入於

人心者深。吾國家族由男子承繼，子孫多、族人衆、足爲同族光寵；人口增加之速，卽由於此。一家中婆媳姑嫂妯娌之不利，殆爲各地同一之現象；名爲同堂，實則彼此相待如仇敵。各族祠堂中積有財產，以培養其同族子弟之能讀書者，不可謂非互助之一法。惟既以家族爲單位，而個人失其獨立之價值。古代刑法上有所謂夷三族夷九族之刑，至明之方孝孺尙擧十族以殉一人；可知宗族制度之慘酷至於何等。子弟旣與父兄同居，以有父兄可依，不務正業，浪費家財，卽名門貴冑，傳一世二世之後，未有不衰亡者；以視歐洲貴族能傳數百年之久者，迴不相同。近年以來，居民咸集於都市，其居上海天津者，皆侷促於小屋中，雖欲於祖宗生死之日，盡其祭奠之禮，遠不如昔日高堂大廈中之誠敬。家祠中每年春秋兩祭，對於子弟之遠在異方者，不能促之使返。況乎自海外留學歸國者，見夫歐美一夫一婦同居之習，故近年反對大家族而實行小家族制度者，已遍南北矣。

三　學術方面

第三、自學術方面言之，春秋戰國之末，爲吾國思想勃興時代，有儒墨道名法諸家，此外更有兵家陰陽家等；循此軌道而發揮之，吾國學術或可不至如今日之落後。然其所以有今日者，不外二故：一曰文字之障礙，二曰理論思想之缺乏。

1. 吾國古代文字，有所謂蝌蚪與大篆，小篆出於秦時，至漢代更有隸書八分與真行草諸體。因此字體之不同，不免魯魚亥豕之誤，此猶傳寫時筆畫脫漏之所致也。乃自秦始皇焚書後，漢儒搜拾灰燼，舊典籍先後發見，其中因古文本今文本之不同，而生學派之差別。漢時已陷於「釋五字之文至於二三萬言」之弊，後世乃以訓詁攷證爲專門之學，可知吾國學者束縛於文字之苦者爲何如？此乃吾族二千餘年來學術上最可憐之一事，西方所無而吾國獨有之現象也。由此文字之遞變，乃生古書難解之大病：第一、有所謂校勘之學，「也」字可作「他」字，「議」字可作「儀」字，此校勘家之功也；第二、有所謂訓詁之學，光被四表之「光」字可與「充」字與「橫」字相通，此戴震所發見者也；第三、尙書中「無偏無頗遵王之義」一句中，有唐代「頗」

「陂」之爭，有「義」讀「我」之爭，此屬於音韻者也；第四、有攷訂全書真僞之爭，如尙書之眞僞，其尤著者也；更舉若干例，以明古書之難讀：如禮射義發而不中，則不怨勝己者，求反諸己而已；王念孫謂求反諸己，文義不順。蓋涉上文求正諸己而誤也。然又有人謂求反諸己，猶言反求諸己，倒文成句也。亦有因古代器具之亡，而字義不可解者：如論語云「觚不觚」，朱註曰：「或曰酒器，或曰木簡，器亡而義亦晦矣。」又有古代之字，今日全不解者：如論語云「高宗諒陰」，朱子謂「天子之喪，未詳其義。」凡此諸端，可以見字體之變，影響典籍、意義、與治經者爲何如？更有因年代久遠而來歷不明，乃不能不加以考據者：如老子爲何時人，左邱明爲何時人，因其人來歷之不明，其與他人之關係，如老子在孔子之前或後，左邱明與公穀之關係，皆不免於甲一說乙一說之爭執。吾所欲言者，二三千年來，全社會之心力，消耗於文字訓詁之中者，不知其幾何？清之中葉，更視此爲人間惟一學問；今日如梁任公胡適之等何特別表而出之。吾常以爲一國中必有若干思想內容之學，即曾文正所謂

義理之學，而後可以立國；若專以此等支離餖飣之學爲學問，吾恐其因致扮而亡國矣。

2.所謂論理思想之缺乏者何耶？歐洲學術因有論理學而後促成科學之進步，亦因有科學之事實，而後尤能確定論理學中之精密方法。希臘蘇格臘底柏拉圖時代之治學方法，不離概念、定義、歸納、諸方法。蓋學術之研究，第一貴有概念。概念云者，乃研究各個體事物，求得其共同現象而後成立者也。既有概念，而後一種學術乃有單位；推而廣之，乃成爲命題；再推而廣之，爲學問系統或思想系統。吾國以無論理學之故，乃不知有概念。清代漢學全盛行之日，有「不通文字不能窮經」之言；孰知文字爲言語之單位，與概念之爲學問單位，完全不同。通其文字，未必能知概念之內容；知概念之內容，未必能通文字之來源。此乃截然二事，不可混而爲一。此論理學思想之缺乏，影響於吾國學術者一也。

既不知有概念，即不知對於一個概念而下定義；不知下定義，則此概念與彼

概念之不同，無由辨別；此學問與彼學問之分界，亦無由確定。定義之爲用，其作始也簡，然有下定義之習慣後，自然發見此概念與彼概念之不同，此學術與彼學術之不同，而引起種種辯論、種種新意見、新觀點。吾國戰國時儒墨各派有一段正名定義工作，宋儒在理學中，又有一段正名定義工作；此可謂論理學之應用，而非論理學自身之發展。如是，因無概念而又不知有定義之故，自然一種思想主題或一種思想系統，其範圍如何、內容如何、限界如何、皆無由確立。其持論也不免於武斷。如孟子云：「墨子兼愛是無父也，楊子爲我是無君也。」兼愛之結果，何以成爲無父？爲我之結果，何以成爲無君？若能將兼愛之定義劃得清楚，恐無父之結論，卽無由發生；將爲我之定義劃得清楚，恐無君之結論，亦無由發生矣。可知以無概念無定義之結果，致分疆劃界之不明，而無由予思想以刺激，無由因刺激而生明晰之對象與範圍，而造成學問系統。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者二也。

人類之智識，不離論理上同一律、矛盾律、排中律、與夫數學上大小之量。此兩

類之思想原則，可以應用於一切自然界與人事界之智識；由數學方面可應用於天文地理，由天文地理可推廣及於動植物。但須各人智識能求其基礎於論理與數學，且輔之以概念與定義之工作，則各方面所得之智識，必須形諸文字而經過一度「向外化之歷程」(Process of externalization)。此向外化之歷程，自然而然，可以廣及於一切人事界自然界之實物。故由數學論理之基礎，可以達於自然界與人事界，其相距不過一間。吾國自墨子一書沉埋之後，即無再談論理學者；而論理學既爲凡百學術之母，則論理學之消亡，即成爲一切學術智識之消亡。吾國既爲缺乏之論理學之民族，其自然科學自亦無由而發展矣。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者三也。

更換一方面言之，吾國儒墨道法諸家，從其發端之始，即以人事爲中心，即以君臣父子之關係如何歸於正當爲目的。此等人事問題以善惡爲標準，與數學論理學可以甲非甲數量之大小表而出之者，完全不同，換詞言之，數學與理論學可表現於外形，而人事問題則存之於內心。凡內心善惡問題之討論，

雖不離論理，然不如自然界智識嚴格立於論理學之支配之下。吾國人所注重者，爲善而非眞；爲人倫問題，而非宇宙問題自然界問題。吾族思想偏促於人事問題，不知有所謂自然問題者，殆亦由於無論理學有以致之。此論理學思想之缺乏，影響於吾國學術者四也。

希臘學術，自其發端之始，亦與吾國同，以道德問題政治問題爲討論之中心；然同時注重於幾何學及動植物學。吾國古書中謂神農嘗百草，堯典亦謂羲氏和氏治曆象以齊七政，歷代對於日蝕月蝕與水火之災，未嘗不加注意；何以後代對於天文地理醫學與動植物均流於醫卜星相之手，而不能提高之以成爲學術？吾以爲此亦由於論理思想之缺乏。既無論理方法以驗其爲學之標準，因而永不知此數者之可以爲學，反轉而墜落於術數之中矣。其他如農工商賈與夫水利工程之學，亦因而日趨於衰落。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者五也。

四　宗教方面

第四、自宗教方面言之，孔孟以前已有所謂「天人合一」之思想。天人合一者，一方面天能生人生物，故以天爲萬物萬有之本，如詩經所謂「天生蒸民」之謂也。他方面則以爲天有自然之法則，如詩經所謂「天生蒸民，有物有則」之謂也。又謂天能臨察下土，如詩經所謂「皇矣上帝，臨下有察，監觀四方，求民之瘼」吾國人之論天也，常不離人；其論人也，常不離天。言人事者，必推本於天道，言天道者，必求其效驗於人事。因此之故，在吾國人之思想中，天人之間，初無大鴻溝之橫亘，與西方思想中將上帝與人類畫爲兩界者，大不相同。此中西兩方最大差異之點也。

吾國人習於天人合一之觀念，合之於陰陽五行之說，於事物之一陰一陽一動一靜之兩面，皆認爲可以並存而不可偏廢，故民族兼容並包之量最大。新發生之道教佛教與夫卜筮風水之說，皆坦然迎之，絕不認其間彼此之互相衝突。吾國

人於生時，信仰儒家之說，在其追薦死亡之日，則信仰佛教道家乃至於喇嘛教。自耶教輸入後，有人信仰耶教，而不欲拋棄祭祀之禮，乃釋祭祀爲民事的風俗，非崇信多神；以此謀祭祀與耶教調和。由此可以見吾人對於宗教之態度，在好的方面言之，謂其兼容並包；在壞的方面言之，可謂雜亂無章。此其所以然之故，由於平日言天事不離乎人事，因而缺少事天之誠敬，陷於信仰上之不專一。徹底言之，吾國人之心靈中有真正確信與真正誠意者，實不可多見。因其念念不忘人事之故，而所希望於宗教者，不外乎「益壽延年」「有求必應」之要求；以視西方人對於上帝，但求悔罪赦免者，大不同矣。西方人有此信心，故處事有誠意，社交上率直而不失其真，政治上有不折不撓之氣概；視吾國人之專以敷衍應酬爲生者，不可同日而語。此乃吾國人對於宗教之態度，而同時影響及於人事者也。

五　藝術方面

第五、吾國之文化成績爲西方人所最賞識者，莫過於藝術；然舉西方學者之

言以證之。拉士勒氏（Latourette）之言曰：

假令藝術為民族靈魂之表現，假令一國文化之綱領，可以一切求之於審美形式中，則中國文化乃最為多方面的。中國人之帝國思想，欲以一中國統治全人類。此種大氣魄，見之於其京城之宮牆及大殿中。其保持疆土斥攘夷狄之長期奮鬥，見之於長城之建築。其孔子哲學所鼓吹之節度，見之於其整齊之宮室房屋中。其與天地合一之願望，見之於宋人山水中。其對於來生之見解，見之於佛教之繪畫與雕刻中。此民族之精細的女性的靈敏性，見之於其花草畫動物畫與其他雕刻中。

拉氏聊聊數言中，可謂將吾國藝術之優點備述而盡之矣。蓋吾國人之思想之中心為「天人合一」。在宗教方面，以天道遷就人事，則天道流於淺薄。而在藝術方面，以天地納入於山水之中，則山水自具有一種穆然意遠，與天地為儔侶之意；如深山流水旁高僧修道之像，立意既超絕人寰，則意境自深遠矣。王維米南宮之畫，淡墨數行，而富有宇宙無窮之意味，此乃天地與藝術合而為一之所致也。故

吾國藝術之長，不僅以「真」爲務，兼具天道於其中；所以爲歐人所嘆賞者，即在於此。

拉氏所謂花卉人物之精妙，以吾國畫家大抵爲文人出身，陶冶於詩歌之中，時而登山臨水，時而讀書寫字，則其下筆之際，自能得窺天地之祕而形諸筆端；此亦彼等兼具精神上之修養有以致之也。若乎瓷器象牙雕刻等類，先由帝王文人學士之提倡，而一般工匠沾染於其風氣之中，其工作亦由是而趨於精妙矣。

藝術與學術迥乎不同。學術須受論理學規則之支配，故有一種呆板性；藝術之美，在乎妙手偶得於無意之中。此吾國優游自得之士大夫，自優爲之；而與西方人之日常生活動輒不離規矩者，迥乎不同。此亦吾國藝術勝於他人之一因也。

合以上各項言之，則吾國文化之短處、受病處、可以舉而出之矣：

1. 政治上以久處君主專制政治之下，故人民缺少獨立性。

2. 社會上盛行大家庭制度，一方增長各人之倚賴心，他方以處於面和心不和之環境中，種下忌刻與口是心非之惡習。

3. 學術上受文字之障礙與缺乏論理學的素養，但有支離瑣碎的考據，思想天才不發展，更少偉大的思想系統。

4. 宗教上夾雜以功利之念，絕少真正之誠意，更少以身殉道之精神；宋明儒者雖有殉道氣概，然而不普及。

第十講　明日之中國文化(下)

未來政治學術藝術之新方向

今後文化之各方面，如政治如學術之改革，其根本問題，在於民族之自信心。民族而有自信心也，雖目前有不如人處，而可徐圖補救；民族而失其自信心也，縱能成功於一時，終亦趨於衰亡而後已。或曰民族對外成功之日，自信心自易於確立；對外屢次失敗之餘，雖日日叫喊自信心，有何用處？不觀昔德意志經拿破崙戰役之後，菲希德常舉德國之語言詩歌宗教以證明德國之爲原始民族（Urfolk）乎？菲氏意謂此民族精神，大有過人之處，一旦內心發動，卽不難轉弱爲强。吾人根據菲氏之言，移而用之於吾國，則以吾民族之能自創文化，如上文洛意佛氏威爾斯氏所云云，不可以當原始民族之名而毫無愧色乎？此吾民族之所當念念不忘

而引以自豪者也、

然秦後之兩千年來，其政體爲君主專制，養成大多奴顏婢膝之國民。子弟受大家族之庇蔭，依賴父母，久成習慣。學術上旣受文字束縛之苦，又標「受用」「默識」之旨，故缺少論理學上之訓練，而理智極不發達。此乃吾族之受病處。而應有以補救之者。凡圖今後之新文化之確立者，宜對於此總病根施以療治。若但曰科學救國也、實業救國也、或曰德謨克拉西救國也；但表示其欣羨歐西今日之優長，而於此優點之所由來，未加深考焉。吾人以爲今後吾族文化之出路，有一總綱領曰：

「造成以精神自由爲基礎之民族文化」

所謂以精神自由爲基礎之民族文化，其意義應分析言之。精神與物質相對待：物質者塊然之物，無心靈、無思想，故無所謂精神；人類有思想、有斷判，能辨善惡，故有精神。此人類之所以異於物質也。

精神之自由，有表現於政治者、有表現於道德者、有表現於學術者、有表現於

藝術宗教者。各個人發揮其精神之自由，因而形成其政治道德法律藝術；在個人爲自由之發展，在全體爲民族文化之成績。個人精神上之自由，各本其自覺自動之知能，以求在學術上政治上藝術上有所表現；而此精神自由之表現，在日積月累之中，以形成政治道德法律，以維持其民族之生存。故因個人自由之發展，而民族之生存得以鞏固。此之謂民族文化。

或疑精神自由之說，與物質生活之注重相衝突，容俟下文論之。若疑精神自由之側重於創新，謂爲與舊文化之保存不相容者；吾則有以答之。國人在思想上以孔孟之經籍爲宗，在政治上有專制帝王，在宗教上有本土之拜祖先教與後來之道教及印度之佛教；合此種種，可名之曰傳統。在此傳統之空氣中，各個人之精神自由，卽令有所表現，亦必託之於孔孟之名；在藝術家有所謂仿米襄陽、或臨王麓臺之筆法。吾以爲今後此等遺產中之應保存者，必有待於新精神之發展；無新精神之發展，則舊日傳統亦無由保存。何也，舊傳統之不能與歐西文化競爭，證之近百年之歷史已甚顯著，今後必須經一番新努力，以求新政治之基礎之確立，而

後舊傳統反可因新努力而保存，而不至動搖。否則新者不能創造，而舊亦無由保存。此言今後文化者所當注意之點也。今分述精神自由與各方面之關係。

一　精神自由與政治

第一、政治方面　君主政體之下，國民之於納稅當兵也，曰法令所在，不敢不從；其從政時之守法，亦曰法令所在不敢不如此。假令國民之義務、官吏之守法、完全以憚於政府之權力，而不敢不如此，此乃命令下之守法，命令下之道德，而非出於個人精神上之自由也。吾國人之立身行己，與平處於政府之下，皆曰有政府之命父母之命在，而不覺其爲本身應有之責任。此命令式之政治、命令式之道德、與夫社會上類此之風尙一日不變，則人之精神自由永不發展，而吾國政治亦永無改良之一日。何也？個人之生活，不離乎團體，不離乎國家；團體國家之行動與法律，所以保護個人；個人各盡其心力，卽所以維持團體。故其守法其奉公，皆出於各人固有之責任，以自效於團體之大公，而非有憚於他人之威力也。此自動之精神不

存在，即責任心無由發生；而求如西方人之於自己工作、於參與政治、於對外時之舉國一致，皆能一切出於自動，不以他人之干涉而後然者，吾將何以致之乎？

吾人亦知各個人之自由，非在衣食足倉廩實之後，不易說到；各個人在寒無衣饑無食中而談精神自由，猶之緣木而求魚。然西方正以其尊重各個人自由之故，在昔日有所謂救貧法，在今日有所謂勞動保險；可知惟其尊重個人自由，乃能爲人民謀衣食，與衣食既足而後，人民自由亦易於發展之說，初非背道而馳。

西方因尊重各個人自由之故，自法國革命以來，乃有自由平等之學說；其在憲法上，則有生命財產言論結社自由之保護。且爲公民者，皆有參政之權利；一切設施，無不以民意爲前提。各國公民於選舉之日，不惜奔馳半日以投一票者，誠以其自知責任之重大也。其爲政治家者，大抵胸有成竹，不以一時之挫折，而遽灰心；故勝者立朝，敗者退位，而功罪是非，亦易於分明。及至對外戰爭之日，政府以國難二字相號召，人民皆踴躍爭先以赴之。即其平日相反之政黨，亦以一致對外而息其爭端。此乃西方民族國家立國之要義也。

吾國自鼎革以來，亦行所謂選舉，賣票也、買票也、假塡選票也、與夫總統之賄選也、皆爲社會上共見共聞之事。此以國民中之各個人，不知有其自身之價值，不知自身之人格，安望其於參與選政之日，忽將其獨立人格，從而表現之乎？幾千年來，人民受統治於帝王，政治上之工作，等於一己之功名；故有意於致身顯要者，爭權奪利，無所不至。今且移此舊習於政黨之中，名爲以主義相結合，而實則猶昔日之相傾、相軋、各自爲謀也。本此習慣以形諸政治，而望國中有好選民與好政治家之出現，我不信焉。此精神自由之應表現於政治者。

二　精神自由與學術

第二、學術方面　學術之目的，雖不離乎利用厚生，然專以利用厚生爲目的，則學術決不能發達；以其但有實用之目的，而缺乏學術上遊心邈遠之精神自由也。希臘學術之發端，哲學家名之曰出於好奇心。好奇心者，以其見某種現象之不可解，乃思所以解之；至其有益於實用與否，初非所計。人類因有思想有智識，以解

決宇宙之祕奧爲己任；若但以有用無用爲念，則精神之自由必不能臻於高遠與抽象之境。吾人鑒於希臘時代蘇格臘底之自信其學說，至於以身殉之；又見乎加利雷之自信其地動之學說，至於大爲教會所責罰；可見歐洲人爲眞理而奮鬥者何如，初不僅以其有益於人生日用而後爲之。此乃所謂精神上之自由也。若夫利用厚生者，乃學術之結果，而非學術之原動力。既言學術，則有學術上之規矩；如論理學之規則，數學上之規則，此爲一切學術之基礎。近年更有所謂試驗觀察，以爲證實之用。懷悌黑氏（Whitehead）有言曰：『吾人之思想，一方要求發展之自由，在他方則又能自守一種規律。』卽是此意。此論理學等與學術上之實用相去甚遠，而一切學術則由之以出者也。

抑一國所以貴乎有學術者，有時指示方法，如論理學；有時指示內容，如自然科學社會科學及哲學等。自然科學也、社會學也、哲學也，皆能對於人生示以生活之標準，卽曾文正之所謂「義理」也。吾國兩千年來，以困於文字之故，專以攷據爲事；惟宋明時代少能從事於義理之學，爲元明清三代立生活之準繩。今日除重

創立「新義理」外，無可以饜學者之求智慾，而定社會生活之秩序。此尤吾國人所當急起直追者。否則以國內思想界之空虛，青年輩惟有求之於蘇俄與意大利矣。

學術上多數問題，往往有不關乎實用，而學者不能不加以研究者，如天上星辰，地上地球之構成，人種之由來，文化之由來等是。歐洲人一方嚴格受學術規矩之支配，設為種種界說以研究之；他方則輔之以想像力，以進於無限之鄉，而後古生物學人種學乃能成立。若僅以實用為範圍，則此種學說可以不必研究，而一切高深學術何由發展乎？

上文所言，皆與政府保護人民思想自由之原則互相關聯，此為當然之問題，無待陳說。但就學術發展之要素言之：必人民對於宇宙內一切祕奧，認為負有解決之義務，一也；學術之發展，在乎思想上自受約束，而守論理學上種種規矩，二也；學問家不可無高遠之想像力，三也。此精神自由之應表現於學術者。

三　精神自由與宗教

第二、宗教方面　佛回耶等教，皆先有創教人，而後宗教乃能創立。自表面言之，今日之人民，墜地之初，已受宗教之包圍，故在信仰上無自由之可言。然自歐洲之宗教革命言之，可知信仰自由，不關於宗教之已存在與未存在，而應以良心上信仰之真假爲標準。宗教之信仰，誠以精神之自由爲前提，則真正之信仰不應爲多元的。信奉佛教者，不能同時信奉道教；信奉耶教者，不必遷就拜祖先之習慣。若自居於天道主義（Deism）者，不信有所謂造物主如耶教之所云，而以「道」爲創造萬物之主，如儒道兩家之所言，亦未嘗不可認爲爲一種宗教。歐洲十八世紀有所謂自然宗教，即爲此類。德國大詩人歌德氏自居於不信耶教者，然信宇宙之間有所謂「道」則一焉。凡一人但屬於一宗教而同時不屬於他宗教之習慣不養成，則此國中雖謂其無真正宗教之信仰可也。凡爲宗教，不外乎神道設教之義。爲維持其宗教上之尊嚴計，其代神說法者，應有豐富之智識與尊嚴之儀表，然後

能引起人之注意。歐洲之耶教、天主教之教士，態度和藹，智識豐富，絕非吾國之酒肉和尚道士所可同日而語。就吾國廟寺觀之，卽其儀式已不完全，尙何精神可言？誠欲改革之，應從一人一宗教下手；信仰旣眞，則僧道習慣自隨之而改。此精神自由之應表現於宗教者。

四 精神自由與藝術

第四、藝術方面 就藝術言之，似乎吾國不必有所學於外人。然歐洲藝術之特長而爲吾國所無者，往往而有；以歐人遊心於無限之境，其所超境界，往往爲吾人所不及。如詩歌中長篇作品，但丁之神曲、哥德之浮士德，吾國詩文中無此體裁與意境也。至於雕刻建築音樂戲劇，常有人焉就其民族心靈之深處而體味之，而表而出之，故亦常在日新月異中。其他爲西方所有，吾國所無者，尙不可勝數。吾國人苟在此方面繼續加以努力，則除舊日成績外，應有新領域之擴張與新創作之表現。此精神自由之應表現於藝術者。

五　精神自由與其他

以上各節中吾人立言之宗旨，或有疑爲側重於個人自由之解放，而忽視全民族者。此其所云，與吾人宗旨正相反矣。個人自由，惟在民族大自由中，乃得保護乃能養成；民族之大自由若失，則各個人之自由亦無所附麗。所謂政治學術宗教藝術，皆發動於個人，皆予個人以發展之機會，而同時卽所以範圍個人，所以奠定民族之共同基礎；故個人自由之發展之中，不離乎大團體之自由。惟有在民族大自由鞏固之中，而後個人自由始得保存。此又吾人雙方並重之旨，不可不爲國人告者也。

吾人注意於精神自由，自與唯物論者之偏重物質者異。一般人之所見，以爲吾國所缺，在乎自然科學之發達、在乎實業之發展、在乎軍事上之防禦，以爲此數方面尤爲重要；故應先圖振興實業，先圖增加戰鬥力。然吾人自歐洲科學發展史求之，其始也，有地動之說；繼也有物體下墜之公例；其後乃有奈端之公例。一屬於

天文學，一屬於物理學。其創始人但知探求真理，初無足食足兵之實用目的存乎其間；及十八十九世紀以後，生理學化學物理學漸次昌明，蒸汽機造成後，而後科學之應用乃推及於工商。可知誠能培養國民探求智識之原動力，則其應用於工商與軍事之效果，自可隨之而來；若但以物質爲念，而不先培養科學精神之來源，如此而謂能發達科學、能發達工商實業、能鞏固國防，吾未之見也。

其次則有復古與創新問題。近年國內以外國學說之屢經試驗而無成功，於是有提倡復古者；亦有以對外之失敗爲增進國民之自信力計，而出於復古者。吾以爲復古之說，甚難言矣。同爲儒家，有主宋學、有主漢學；漢學之中，或主古文、或主今文、或主鄭玄、或主王肅；宋學之中，或主程朱、或主陸王、其優劣得失可以不論，要其不能對於現代之政治、社會、學術、爲之立其精神的基礎一也。若復古之說，但爲勸吾國人多讀古書，闡發固有道德，其宗旨在乎喚醒國人，使其不至於忘本，此自爲題中應有之義，與吾人之旨本不相背。若謂今後全部文化之基礎，可取之於古昔典籍之中，則吾人期期以爲不可。自孔孟以至宋明儒者之所提倡者，皆偏於道

德論。言乎今日之政治，以民主爲精神，非可求之古代典籍中也；言乎學術，則有演繹歸納之法，非可取之於古代典籍中也。與其今後徘徊於古人之墓前，反不如坦白承認今後文化之應出於新創。

且一時代之社會，自有一時代之哲學爲其背景。吾族今日所處之時代、所遇之鄰國，既與昔異，除吾民族具有一種勇氣另闢途徑外，別無可以苟且偷生遷延度日之法。其在政治上，當有盧梭陸克輩之理想，以闢政治上之途徑；其在哲學上，當如笛卡兒及康德輩以立哲學之系統；其在科學上，當如加利雷、奈端、達爾文之勇於探求真理；與夫十九世紀初年德國科學家於各方面之努力。誠能如是，則新文化之基礎，自不難於成立。有此新基礎，國民對於祖宗之遺產，有增益而無消費，其崇敬之心，亦有增而無減。所謂於創新之中，以求保存之法者，即此義也。不觀德人乎，在科學哲學上時有發見，而對於路德、哥德、俾士麥等，未嘗少減其崇拜。英人之科學哲學同在創新之中，而米爾頓、莎士比亞與夫休謨、穆勒之書，未嘗不家喻戶曉。可知在日新之中，而古亦自能保存。換詞言之，在創造之中，則繼既往而開將

來，自能出於一途也。

新文化之創造，亦曰對於國民生活之各方面，如政治、如學術、如宗教等等，指示以標準，樹立其內容；先之以言論，繼之以事實；由一二人之思想，以成社會之制度。歐美十六七世紀以降之文化，即由玆以成；而吾國今後之途徑，亦不外此而已，亦不外此而已。

附錄

中華民族文化之過去與今後之發展

一 中華文化之來源

二 中華文化之特產

三 中華文化所以歷久長存之故

四 今後之發展

五 結論

世界歷史書籍中，所以稱道古今民族者，每舉其遺留於人間之成績。曰太陰曆本，曰金字塔，曰象形字，此埃及人之成績也。曰日食月食之推算，曰十二星宿之分，曰以第七日爲休息日，此巴比倫之成績也。曰保存古代之記載，曰信仰一神教，

此希伯來之成績也。曰市府國家，曰泰利司歐里几之數學，曰柏剌圖與亞歷斯大德之哲學科學，曰蔻高梯努(Ictinus)之建築，曰蘇福克爾司之戲劇，此希臘之成績也。曰開疆拓土，曰傳佈希臘文化，曰大築城邑與溝渠，曰編製法典，此羅馬之成績也。曰喀斯德，曰婆羅門教，曰佛教，此印度之成績也。凡此民族之有成績者，人謂之曰文化民族，占世界歷史中之若干頁。

吾中華民族在文化史中之地位如何乎？吾族足與埃及、希臘、羅馬、印度等並肩而立，歐美學者所公認者也。乃近年之國人激於環球大通後所受之懲創，反而自鄙夷其文化，若已不足自存於今世者，甚至懷疑於其民族之本身若不足與白人相抗衡者，此乃目眩於一世紀之短促，而忘千萬年之久遠矣。事物之成敗得失，以歷久不壞爲進。彼白種之興也，始自歐洲文藝復興以降，人智大開，學術大進，探險殖民，遠及各洲。及英法革命後，政局大定，於是歐洲之學術，法制，工商，無往而不爲人所取法。然以時考之，不過五百餘年。他人五百年之成效，安能與吾族歷四千餘年之久者，相提並論乎？吾族之特色，自古代迄於今日，猶能保持其生命，視埃及、

巴比倫之長埋地下，視希臘、羅馬之主已再易，視印度之爲人奴隸者，大有天壤之別，此必吾族之自處，有以勝於其他各族者無疑義矣。更自今日推及將來，白皙人種入羅馬占領全歐以來，尙無有勢均力敵者與之度長挈短，自其歐戰後之精疲力竭觀之，安知白人之在今後定有勝算之可操，視吾族之淪於五胡遼金元清，而猶能恢復其故我者，適與不適，亦正未易逆覩矣。如是，自時間久暫言之，正不必以百年來之失意，而遽懷疑於吾族之前途也。

一 中華文化之來源

吾族之文化何自來乎?吾國人之所深信者，曰由於文武周孔之制作；換言之，乃吾祖若宗之所精心結構。然歐人之研究文化者，鑒於埃及、巴比倫與希臘等文化之互相影響，乃創爲華文西元之說，所引以爲證者，曰十二星宿之分，曰分週天爲三百六十度，曰以六十爲一甲子。凡此諸事，無一不與巴比倫之舊說相吻合，遂有法人拉克伯里氏（Laconferie）中國文化來自西亞洲之說，與哥比諸伯爵

(Count Gobineau) 導源於印度之說。夫秦漢以後，亞歐交通之跡象，已甚顯著，佛像來自印度，天馬產於阿剌伯，則華夏文物得自西方者，固可以按圖而索，若夫歷史記載以前，人種之往還，文化之互易，有誰得而考證之者，何能據天文學上一二端與巴比倫之相似，遽以之斷定全部文化之來源乎？美國支那學者洛佛爾 (Dr. Berthold Laufer) 氏自衣食方法之異同，以定文化之是否同源，其論較爲精審。洛氏曰：自農具，耕牛，車乘諸端言之，中國文化與古代之西亞諸族如巴比倫等有極相類處，然自牛乳之使用言之，則東亞民族如中國、日本、高麗、安南、馬來半島與中亞之土耳其、蒙古、西藏及古代之大夏絕異，以其一以牛乳爲飲料而一則否也。中國自古時早知飼羊，然不以羊毛爲衣，與中亞之遊牧民族異。洛氏自此衣食之異，乃從而斷之曰：各民族之初期，其資生之法大概相同。可憑之以推定其出於同一祖先，然自其相異之點言之，則中國文化卽在有史以前，固已離西方影響而爲自身之發展。世界史大綱之作者威爾斯亦有言曰「中國人之造成其文化，似乎出於自發，無外界援助。近來作家有創爲中國文化得之古代色木族 (Sumer)

（即巴比倫文化之初期）之說者，據河南出土之有色陶器，與中亞細亞東歐早期之陶器有相似處，以見在遠古時兩方已有文化上之接觸。然中國與色木族之興也，同以新石器時代之文化爲基礎，一起於塔里木河，一起於于佛蘭梯司河下流，間有峻嶺之障，又有沙漠之隔，兩地人民雖欲往還移居，而勢有所不可得。」由此洛氏與威氏言觀之，可以堅吾人之所信，曰中華文化乃吾民族自己造成者也。

嗚呼，鑿井耕田之具，生聚教養之制，祖宗經之營之者，曰史後言之，爲四千餘年，自史前言之，爲萬年，爲十萬年，爲之子孫者衣食於斯，教養於斯，嘗藉祖宗之庇蔭，自居於神明貴冑，何圖以百年來之失敗，併祖宗艱辛締造而盡忘之，甚至有昌言打倒之者，何其輕舉妄動至於如是。以一家一族言之，子孫於父祖之遺澤，常展玩不忍釋手，其詩文書牘之稿，令後人想見其下筆之勤，若夫嘗建大功立大業者，尤同族所引爲門楣之光。嗚呼，民族後輩之於其先人之制作，不當如是耶？

二 中華文化之特徵

文化史之記載，詳於各國之所獨，而略於各國之所共，蓋重其所異而忽其所同，人之心理然也。下自日用飲食之微，上達制作之精，此之所有，彼之所無，最易喚起史家之注意，或記載焉，或比較焉，指南針與火藥之發明，所以爲歐人所稱道者，以其爲中國之所獨。絲茶之由來，歐洲學者頗有研究之者，以其爲中國之所獨。所以稱埃及，必舉金字塔者，以其爲埃及之所獨，所以稱希臘，必舉美術與哲學者，以其爲希臘之所獨。英國爲憲法政治之祖，而他國則否，此爲英國之所獨。以革命改變歐洲政局，以法國革命之力爲最大，此爲法國之所獨。明乎此理則史家之於文化史，所以必舉各國之特有成績者，從可知矣。因其所特有，以推定民族創作力之有無。

歐洲人於吾國人之發明品，津津樂道者，曰指南針，曰火藥，曰花炮，曰紙，曰鈔票，曰絲，曰茶，曰磁器，曰金魚，次爲遊戲之具，曰風箏，曰毽子，曰紙牌，曰圍棋，曰象棋，曰走馬燈。茲者爲有益於人生日用之物，其中如指南針，如火藥，如紙，如磁，足與歐洲理化學上之發見相提並論，至於博奕之具，將何足道，然小智小慧，亦爲歐洲人

之所不棄。蓋吾國人平日之眼光，重其大者，曰經史子集，曰典章制度，曰有關風化升降之孝悌忠信。其爲微物而左右人生者則忽視之。指南針之利便航海者何如，火藥之影響於戰術者何如，在吾之不重視物質之國，未嘗以此自誇，必待歐人稱道之後，而後自知其重要，此則兩方觀點之不同實爲之也。

雖然，吾族文化之成績，奚止如上所云，蓋更有其大且遠者，則宗教、社會、學術、美術是已。

第一、孔子之教，宗教乎？非宗教乎？世人辨之者衆矣。謂爲宗教乎？則孔子不語神怪，且無教會宗門之制，其異於一般宗教之神祕也可知。謂爲非宗教乎？則孔子嘗有畏天命事鬼神之說，敬天尊祖，自爲孔子所許可。我以爲自其學說言之，孔子之教決與宗教殊科，自社會敬天尊祖之習慣言之，自有宗教元素存乎其中。蓋孔子之道以人事爲本位，而上及乎至隱之天道，二者一以貫之者也。中庸之言曰：

子曰：素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子語大，天下莫能載焉，語小，天下莫能破焉。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

惟孔子之道造端乎夫婦，而致極於天地，故與耶穌以人間爲地獄者，迥然異轍，與佛教之超脫生死輪迴者，亦自不可同日而語。西哲杜里舒嘗遊北京之雍和宮與大成殿，既出而告我曰，一則富於幻想與鬼怪（指歡喜佛言之）一則光明易簡，此言也，可謂道中孔道之真相矣。孔教博大而無所不包，故鮮與他教發生衝突，佛教之來也迎之，耶教之來也迎之，乃至西方哲學之來也，科學之來也，無一而不迎之。佛教入中國後，嘗有三武一宗之難，然皆起於佛道之間，而不起於儒釋之間，則孔教之博大寬宏也可知。至於西洋史上歷時三十年之宗教戰爭，尤爲吾國之所絕無。一言以蔽之，是皆孔子之厚賜於吾民族者也。

第二、孔子關於社會組織之說，漢儒嘗引伸其義，而爲白虎通之三綱說。曰君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱，自西方民主之說入中國，君臣之義與君主之制大爲世所非笑。自西方小家庭之說入中國，昔日子孝弟恭與夫對伯叔或從兄弟之禮讓，概視爲大家庭之流毒而非之，至於夫綱之說，亦以其背於男女平等之學說而視爲不足道。我以爲孔子生當春秋封建之世，臣弑其君之禍，史不絕書，其所謂尊

君，亦猶法儒布丁氏言主權之貴乎統一，英儒霍布斯之言專制，言各有當，何能以今日之學說評二千年前之先哲乎？父爲子綱之說，猶之各民族中父權之制，爲社會學中所常見。大家族乃各國農業時代合族聚居之通例，非我國所獨有，及乎子弟衆多，應析產而分居，宋儒張栻且嘗言之，奚待西歐人而始發見之乎？至於夫綱之說，自其今日言之，謂其背乎男女平等，然西人家庭與社會之間，除禮節上尊崇婦女之外，以家庭實權言之，何嘗操於女而不操於男，對於既婚之婦許其有獨立財產，斯爲西方近世特有之制；以社會地位言之，多數職業，何嘗操於女而不操於男，所謂男女平等者，祇爲女子權利之增長則可，何嘗有兩性間眞平等之可言哉？凡此孔子之三大原則，自社會進化之階段言之，本無可非，其所以爲此言者，乃時代實使之然，何能執二千年後之是非，定二千年前之人之功罪哉？況乎舍社會進化之標準而就理之是非言之，則孔子之言，自有其至當不易之價值。凡社會必有別上下，定民志之秩序，今日所謂鐵的紀律，所謂領袖制度，皆久亂後求有新秩序之呼聲之表現。君爲臣綱之說，作爲治者與被治者之關係以觀之，父爲子綱，夫爲

妻綱之說，作爲家庭間負責人之關係以觀之，安在此等學說可以一概抹殺哉？西人勞佛爾讚揚吾國社會之說曰：

中國文化於史後時代大進步之關鍵，在乎其社會的與民事的德性之健全發展，此種學說之造極，成爲孔聖所定之政治倫理系統，以祀祖結合同族也，家庭生活之神聖與純潔也，子孫之孝敬也，以個人納入家與國中而爲其一員也，皆爲中華人之種族的與國家的歷久長存之大因，中華文化與其制度所以具有不可破壞之活力者在此。

異哉！舊社會制度之優點，惟外人稍窺見之，至於二千年後之子孫，惟知毀謗而已。

第三、以吾國閉關時代之學術，較今日歐西分科發達之哲學科學，其爲望塵莫及，自無待論。蓋思想不同、環境不同、物質設備不同、有以致之，非吾祖宗心思才力之不如人也。處二千年帝政之下，思想言論，絕無自由，所憑之以爲研究之對象者曰聖經、賢傳，莘莘學子又埋首於科舉帖括之業，以得一第爲榮，則吾國學術之

銷沉，何足怪乎？以三二千年之經過言之，戰國時代，百家爭鳴，儒、墨、道、名、法、各家，各立門戶，以張己說，比諸古代希臘，殆無遜色。秦漢以後，國家一統，漢武罷黜百家，表彰六藝，學者所致力者收遺書、存師說、明訓詁而已。魏晉以清譚相尚，莊老風行，佛教又入中土，聰明才智之士，盡集於宗門之中，佛教駸駸奪儒席而代之。自唐韓退之作原道篇，宋孫明復作儒辱論，中華民族漸復其自覺之性，而濂、洛、關、閩之理學以興。明代承象山之餘緒而發揮之者，是爲陽明，支配有明一代之思想者，亦惟陽明。清代懲明末講學之猖狂，而返乎樸實，於是漢代考據之學又昌，胡閻開其先，惠戴繼其後；至於咸同之間，曾文正雖有義理、考據、詞章三者並重之論，而歐化已東，非復吾國舊日智力所能抵抗矣。近百年以來，東西方學術之優勝，所以影響於我者如何，容俟後論。但就兩千年來漢宋兩家之成績言之，自有其歷劫不磨之價值。宋學之所以昭示吾人者，曰存心養性，曰修齊治平，曰出處進退，其目的在乎收斂身心，故於體驗方面特別用力，明道之所謂主靜，陽明之所謂良知，要不外乎去人欲之私，就天下之公。雖西方人亦有以哲學之名名吾國之理學者，然一則以內心

生活爲主，一則以外界認識爲主，二者之內容，迥乎不同。自孔孟迄於宋元明清學者知身心之省察克治，且力求義理之標準以範圍人心，更本其平日之修養以效忠乎社會，故窮而在下，則聚徒講學，達而在上，則致國於治平。如宋之二程朱陸，明之王陽明，清之曾文正，皆其尤顯者，而世乃以「道學先生」譏之，徒見其淺陋而已。至於漢學家之工作，在收拾遺經於灰燼之後，更以文字之義久而尤晦，非經訓詁注釋，後人難於誦習，自漢之馬、鄭，迄於唐之孔氏，皆嘗以此爲畢生事業者也。清儒懲明末之空譚，返而求諸六經，所以辨諸經之真僞與文字之嬗變者，其方法益精確，立言益謹慎，故近人如梁任公等以「科學方法」稱之。斯二派在舊日學術史上，彼此互相排斥，然而平心論之，非有義理，何以範圍國民思想，非有訓詁，何以闡明文字變遷，曾文正並重之論，自學術之多方面言之，最爲平允矣。

漢宋二家之學，自其輔翼聖道言之，可謂屬於經之範圍，自其闡發思想言之，可謂屬於子之範圍，此外所當論者爲史部集部，然集部爲詩文之總匯，沿革如何，派流如何，盛衰如何，爲文學以內之事，與普通學術異，姑存而不論。但就史部言之，

則吾國史籍浩繁，爲世界其他國所罕見，篇目之多，內容之富，頗類於各國之百科全書。至其短長得失，梁任公於其歷史研究法中已嘗論列，而西人對於二十四史讚賞之辭，吾國人所不可不知焉。洛佛儞氏曰：

方古代印度歡欣鼓舞於神話，而忘其歷史記載之日，中國人對於一切事物，不論其屬於內政與外族交通，皆本極正確，極細緻，極公平之心從而記載之，中國人之傳統，詳載於二十四史中，可謂世界諸大奇蹟之一，此艱辛之工作，即中國所自造之最永久之紀念碑。

簡而言之，學術方面除論理學及亞歷斯大德所手創之其他科學，吾華族不如希臘外，視其他諸族，吾國皆有過之無不及焉。

第四、西方哲學之中，真善美三者並重，吾國哲學之中，重善而少言真美。惟三者之並重也，除政法倫理之屬於善，科學哲學之屬於真者外，尤注重美術。文學也、繪畫也、雕塑也、建築也，西人視爲構成國民生活之重要部分，而爲政府所不敢忽視。視吾國人之於詩詞、繪畫、彫刻等，或爲文人學士遊戲筆墨，或屬於歐陽文忠所

謂足吾所好玩而老焉者二者之相去，不可同日語矣。西人本此眼光以求吾國之美術品，屈原楚辭，杜甫，李白之詩，歐西久有譯本，卽牡丹亭、西廂記，西人既譯其劇本，且組織劇團而演之於西歐，其重視之也如此。西人又收羅吾國名畫，乾隆時內府所藏晉代顧愷之畫，因拳亂而流傳於英，大英博物館中視爲希世之寶矣。西人於吾國之畫，最傾心於唐宋以來之所謂南派，以其筆簡而氣壯，景少而意多。嘗以米元暉、倪雲林、石濤之作示西方畫家，彼欣喜欲狂，不自知其手舞足蹈，誠以吾國之選題佈景有萬非西方畫家所能及者矣。西人於吾國彫塑，始以爲我受佛教美術之影響，如雲岡，如龍門石窟，皆北魏時之佛龕也。一九〇七年有山東嘉祥縣武氏祠前漢代石獅子之發見，一九一一年法人又查獲霍去病墓道之石馬，乃知佛教東來之前，吾國之彫塑固已臻上乘矣。至於吾國建築之樸實、堅固、優美三者具備。梁思成已於其清代營造法式中，著吾國建築沿革一文以疏通證明之。近來吾國校舍已漸不模仿歐式而復歸於吾國之宮殿式矣。凡此西人之好惡，原不足以定吾族文化之高下，然吾國之美術，彼既視爲神品，吾等爲子孫者，奈何反不知愛

重乎？

以上宗教、社會、學術、美術四端之簡單寫敍中，可以知吾民族文化特點之所在。此特點中，卽足以見我之所有與彼之所無，而吾祖若宗之對本國，對世界，寧有愧色乎？

三　中華文化所以歷久長存之故

中華文化內容之特點，既如前述，然更有其特點之特點，卽中華文化之生命，較他族爲獨長。與吾族先後繼起之其他文化民族，已墓木高拱矣，而吾華族猶巍然獨存，其所以然之故，不可不深攷焉。茲舉古代文化民族生存年齡如下：

甲　埃及

（一）舊帝國當西紀前四〇〇〇年

（二）中帝國當西紀前二一〇〇年

（三）新帝國當西紀前一七〇〇年

西紀前五二七年滅於波斯

西紀前三三二年滅於亞歷山大

乙　巴比倫

（一）色木時代當西紀前三〇〇〇年

西紀前二七五〇年滅於薩貢

（二）薩貢時代當西紀前二七五〇年

西紀前二一〇〇年滅於哈木勒比

（三）哈木勒比時代約爲一百年（是爲巴比倫之始）

西紀前二〇〇〇年滅於喀西族

丙　亞西里亞

强盛之期始於西紀前一一〇〇年

滅於西紀前六〇六年

丁　希伯來

移居巴勒斯丁在西紀前一四〇〇年

西紀前一〇五〇年諸族統一選舉沙爾爲王

西紀前七二二年滅於亞西里利

戊　波斯

强盛之期始於西紀前六五〇年至六二五年間

西紀前三三〇年降於亞歷山大

己　希臘

建國之始西紀前一〇〇〇年

西紀前一四六年滅於羅馬

庚　羅馬

建國之始西紀前七五三年

西紀後四七六年西羅馬亡

西紀後一四五三年東羅馬亡

辛　印度

吠陀時代始於西紀前二〇〇〇年

西紀後一〇〇一年滅於回教徒

西紀後一五二六年蒙古子孫扳勃氏建莫臥兒帝國

西紀後一七七四年爲大英帝國所統治

吾華民族之年歲何如乎，中華歷史之開始，除盤古等之神話外，計有二說，第一說，司馬遷主之，第二說，則以龜甲文爲實物證據，而託始於殷朝：

（一）據尙書堯典始於西紀前二四〇〇年

迄於今日共約四千三百年

（二）若以殷朝爲有實證之期則始於西紀前一七六六年

迄於今日爲三千七百年

更以吾族之年歲與他族相較

一　埃及獨立生存年齡三千五百年

二　亞西里亞獨立生存年齡五百年

三　希伯來獨立生存年齡二百餘年

四　波斯獨立生存年齡三百年

五　希臘獨立生存年齡八百餘年

六　羅馬獨立生存年齡至東羅馬滅亡爲止二千二百餘年

七　印度總年齡三千九百餘年獨立時代爲兩千年餘則失其獨立

以七族之年齡與吾族之四千三百或三千七百年相比，則吾族爲全球第一老大哥顯然矣。自有歷史以來，綿延不絕者，除吾中華外，世間已無第二國。日本嘗以萬世一系之皇位自誇於世，吾人寧不能以「萬壽無疆之民族」自傲於全球乎？

以上諸族之中，如巴比倫，如亞西里亞，如希伯來，如波斯，皆不出乎同一西亞洲之地點，其享國歲月之短，殆如齊之滅宋，楚之滅越，或漢唐宋元明之相代，不得視爲一族之興亡。其可與吾國度長挈短者，當推埃及、希臘、羅馬、印度、四族。埃及之

特長，在建築，在宗教，自西紀前一千年，已不復能維持其獨立，相繼而爲希臘、羅馬、阿剌伯、土耳其之隸屬，今則爲英之保護國矣。其西紀前二三千年之政治得失，以年湮代遠之故，卽西方專家，亦罕能論定，故本論中暫付闕如。但就餘三族與吾國比較而言之。

第一、印度之與吾國，地爲同洲，且以佛教來自彼方，吾人心中與之最爲莫逆，然以國勢言之，印度最不能自立，且爲未嘗統一之國。其三千七百餘年之歷史中，上古時代，有諸明之學，有四姓之制，有佛教之興起，（西紀前四八五）是爲印度文化之發源。當西紀前三三四以至三二七年間，亞歷山大嘗由西北印度侵入中印度，幸亞氏早死而印度得免爲人隸屬。中古時代，自西紀前二百年迄於西紀後一千年，所以統治印度者，爲本國之諸王，在文藝上，宗教上能發揮印度本色。而吾西行求法之高僧如法顯，如玄奘，當笈多王朝超日王與戒日王之世，正印度之盛時也。至於近古期中，自西紀一〇〇一年以降，爲回教徒之侵入，歷時五百餘年之久，又繼爲帖木兒子孫拔勃氏莫臥兒帝國（一五二六年始）之統治，約一百五

十餘年，至一七六四以降，受東印度公司之支配，而爲英之屬國矣。如是，印度民族於文化上雖有獨到處，而政治則非其所長，至於對外之抵抗力尤爲薄弱，而近二千年竟完全喪失其獨立。此印度之所以亡也。

第二、希臘爲地中海東端之島國，地勢支離破碎，其民各據一方而立爲小國，後人稱其政制爲市府國家，最著者曰雅典，曰斯巴達。地小而人稀，由人民直接主政，故世界之民主政治於此產生。波斯嘗遣遠征軍以圖希臘，連戰十三年之久，卒爲希臘所敗，蓋民主國之軍隊能應付外敵，且戰勝東方君主國，實以此次爲嚆矢。自是後二百年間（西紀前四九九——三〇〇）爲希臘文化全盛期，文學、美術、哲學、數學無一不勃蓬以興，至今令西歐各國奉之爲文化之祖。然其國內小邦間，甲乙丙丁各不相下，因此演成內爭。其學者意蘇克勒氏（Isocrates）嘆曰：「苟有外人入吾國而察吾之現狀，於吾之因細故而相殘，而自毀其國，必目爲世間之大愚否，則吾人攻取亞洲有何難乎？」其後希臘降於馬基頓，西紀一四六年夷爲羅馬之行省矣。如是希臘之民主政治與其科學哲學之工作，爲有史以來之大貢獻，

獨其不脫小國之觀念，內部相殘以自殺其國力，此希臘之所以亡也。

世界歷史中拓地之廣，享國之長，差堪與中國相伯仲者，當推羅馬。羅馬於西紀前三世紀之末，征服南意大利後，因爭地中海商業，與卡西治開戰，歷百年之久，卡人始爲羅馬之屬。羅馬猶不自足，復平埃及、小亞西亞、西班牙、法國，至該撒時代，威力遠及英倫，蓋地中海之四國無非羅馬之屬，與吾秦漢盛時，約略相類矣。該撒聲威既遠及異域，自任爲迭克推多，自此以後，羅馬由共和而改爲帝政，其建築與文藝之發展，亦以此時爲盛。自君士但丁時起，羅馬帝國裂爲東西二部，一以羅馬爲都，治歐西，一以君士但丁堡爲都，治歐東。及西紀四七六年西羅馬帝爲日耳曼人被迫去位，於是歐洲非復羅馬人之歐洲，而爲日耳曼人之歐洲。東羅馬帝爲希臘文化所支配，至一四五三年爲土耳其所滅。羅馬晚年之失敗，或曰由於政治之紊亂，或曰由於民俗之驕奢，或曰由於羅馬人對於日耳曼種之來，漫無準備，要其所處之境，類於晉之於五胡，宋之於遼，金，元，猝遇强暴之敵而莫之能禦。此羅馬所以亡也。

吾國三四千年之歷史如何乎，我無喀斯德，故無嚴格之階級高下之別；人種語言之純一，遠在印度上；統一之局大定，非印度小國衆建之比；中心文化早立，故佛教之來也，有增益而無變更；各宗教間之不兩立，不如印度之甚。其爲外族併吞之時至暫，非久卽恢復其獨立。此我之所以異於印度也。希臘爲島國，我爲大陸國，希臘爲民主，我爲君主，希臘重理智；我重力行；一則如水之輕靈透澈，一則如山之穩重凝固，此我之所以異於希臘也。至於我與羅馬之相類處，較以上印希兩國爲多。羅馬人祀祖，我亦然；羅馬人生長於父權之家庭，而我亦然；羅馬人好遠略，而我漢、唐之人民亦然；羅馬人注意於統一全國之行政，而我亦然；羅馬人之理智，遜於希臘，注重實行，而我亦然。然外敵之來也如匈奴，我能拒之，而羅馬不能，至於入主吾土之外族如五胡，如蒙古，我能同化之，而羅馬不能，是我之異於羅馬矣。合此種種而計之，人種語言之純一，文事武功之雙方發展，（印度爲單方）文化根據之深厚，均有獨到之處。雖云理智稍遜於希臘，然亦非全不發達，其性情又寬厚而能持久，且善於蘊蓄實力，以圖捲土重來，此殆吾族所以歷四千餘年之久而猶存歟。

四　今後之發展

凡上所論，皆古代民族也，吾族與之相形，不特無遜，且時有過之者。乃近百年以內，與歐洲之白人相處，我無往而不敗。此白人即日耳曼人種，露頭角於西紀五世紀中（其入羅馬爲四一〇年）歷千餘年，始而接受耶穌教，繼而稍具政治規模。及十五世紀，大振起學術，改革宗教，發見新地，廣興工商，所謂民族的國家，於以產生。民族文學也，民族政治也，次第興於各國，至十九世紀法國革命後，而民意政治遍於全歐。以言學術，則科學方法之正確，非我之所能及；以言政治，則國民主權爲基礎，非我之所及；以言教育，則國無不識字之人民，非我之所及；以言軍事，則堅甲利兵，通國皆服軍役，非我之所及；以言工藝，則發明之品，日新月異，非我之所及；以言財政，經濟則收入之富，支出之繁，又非我之所及焉。此自十五世紀以降日耳曼族之新文化，有爲前代各族所不及者矣。

吾族之與歐人相遇也，始視爲夷狄而輕之，繼則被迫而開港通商，鴉片煙之

戰也，英法聯軍也，猶因通商而啓釁。安南、臺澎之失地，旅大、九龍之租借，則進於領土之爭。數十年來所以因應之者，有曾李之軍事工業政策，有張之洞、張百熙之教育政策，有康有爲之百日維新，有辛亥之革命，更有關於家庭者曰家庭解放，關於社會者曰社會改造，關於智識者曰提高科學。最近數年，忽而心慕俄之共產主義，忽而力追意之法西斯主義，凡外國之掀然大波，吾之老輩與青年無不心中砰然欲動，欲移植之於東方，直如病危之際，醫藥亂投，而病尤不可救矣。

竊以爲文化之改造，非易事也，舍己而求人，是爲忘其本根，採他人之方而不問其於己之宜否，是爲藥不對症，心目中但欣羨他國之制，而忘其本身之地位，是爲我喪其我，雖欲建樹而安從建樹乎？吾人不敏，敢貢二義：

第一　自內外關係言之，不可舍己徇人。

第二　自古今通變言之，應知因時制宜。

文化之建立，猶之種樹，不先攷本國之地宜，則樹無由滋長，且國民習性與制度相表裏，習性不改，則新制無從運用，此己之不可離者一。日日瞪眼以靜待世界

之變，因他人之變而效顰，抑知己之不能自立，卽失其所以爲己，雖學而不得其似，此己之不可離者二。抑所謂己焉者，非獨限於現代之人，當推本於過去之己，則祖宗是矣。國中少數學者不特不能窺見前人制作之精意，專毀謗先人以自眩其新奇，冥冥之中，使國人喪失其自信力，實卽所以摧毀其自己。古人之立言，必有其所以然之故，孔子之尊王，所以裁抑封建諸侯，而非以壓倒民衆，古人提倡德化，言乎德禮之重要，非非薄近代之法治，古人尊德性之說，言乎身心當修養，非謂物質科學之不當注重。乃至古今制度學說中，有爲歷史上之塵垢粃糠所蒙者，應爲之分別洗滌。孔子自孔子，不因秦漢後君主專制之政而損其價值。陽明自陽明，不得以明末之心性空譚而抹殺之，今人讀古書，當求古人之真面目，不可合其相連以起者而排之，要而言之，從善意方面加以解釋，自能於四千年之歷史中求得其精義，以範圍國民心志。若徒加以漫罵，甚且以宦官、外戚、纏足、科舉、娶妾等事，概以歸罪於孔子之教者，直喪心病狂而已。

抑近人之中，非不知注重歷史，然社會上提倡漢人治學方法，相率趨於攷據

一途，夫文字事實之攷訂，非不重要，然立國教民，必有其大經大法，此即曾文正所謂義理也。求義理於四千年之文化史中，擇其行於古而適於今者以爲圭臬，則本位文化以立，而與現世亦無杆格不入之弊矣。

且惟此推本於古代文化之政策中，然後求得吾族之真正自我，不獨其源流貫通，且於新文化中自能發揮吾族之特點，英有英之經驗哲學，德有德之先驗主義，英有英之憲法政治，德有非希德，黑格爾之國家觀，彼等不以模仿他人爲能，惟務發揮一己之特長，乃其文化之所由立也。所謂不可舍己徇人者其意如是。

歐洲十五世紀以來之文化，與吾國中古以降歐洲中古以降，有絕然不同者：

（第一）中古所以統一全歐者，曰神聖羅馬帝國，曰教皇，是爲天下而非民族國家，與吾國之自秦以降等焉。及乎近代民族國家，代之以興，文字也、制度也、工商也、軍事也、教育也，皆以本國爲本位，全歐之中，有英俄德法等國，要皆不忘其本族之利害。其教民也，務使人人識字，人人通曉愛國大義，惟分子之健全也，而後國家賴之以維護，其理財也，務使人各有衣食。且能有積貯，其練兵也，有通國皆兵之制，人

盡其衛國之責而言之，民族國家之中心，人民是矣。（第二）民族國家養成健全國民之方法，除文字、智識之教育外，以人格發展爲第一義。父母之於兒童也，導之以義方，更許以隨時表示其好惡，以養成其獨立判斷之能力。其入於社會也，賦以言論結社之自由，蓋個性發展之結果，惟有許以各行其是，非古代「道一風同」之教所得而範圍之矣。個人之與個人，團體之與團體，其相待也，有公平競爭之原則，各人於比賽之中，可以表示其所長，然比賽有兩造共守之規則，則雖爭而不至於相殘相害，以損社會之元氣，與孔子所謂御射時君子之爭，其用意正同。質而言之，人格之自由發展，乃現代道德教育之要素焉。（第三）自十五世紀以降，人類智識之對象，曰自然界，曰人事，大地之間，無一不入於科哲學研究之範圍，惟智識之無窮極，因而真理日在變遷之中，有牛頓學說而有牛頓之時空，有相對論而有相對論之時空，因達爾文而有物種微變之說，因田佛利而有突變之說，學說之變也不已，而人之所以接之者，亦日不暇給，蓋現代生活之第一特點曰變曰動，與中古之墨守故常者，不可同日語矣。凡此三者，皆現代歐洲文化之特點，吾族既爲現

世界之一員，不能不採他人之長，以補一己之短，然因此外來元素之增益，吾之政治、學術、風俗、人情，將大異乎昔日，其間之相去，不僅如秦漢之異乎周代，唐宋之異乎秦漢，或明清之異乎唐宋。其爲劃分時代之新文化無疑焉。所謂應知因時制宜者，其意如是。

五　結論

嘗統觀四千年之歷史，吾祖若宗所以建立吾族文化者，根基若是其深厚，所拓疆土之廣，所含人種之多，與夫成績之彪炳，享國之長久，求之各國，鮮有匹敵之者。吾儕之爲子孫者，不應託庇先人宇下而自滿，不應坐享前人之成而自逸，蓋東西諸國張目伸手，眈眈逐逐於吾旁，由通商之要求而進於藩籬之撤盡，由藩籬之撤盡，將進而爲本部之分割，吾民族亡而文化隨之以亡矣。吾同胞乎，其深信歷史之過去，以增高其自信力，其毋忘環球大勢之注意，以謀所以因應，庶幾上無愧於先人，下爲來者樹悠久無疆之業乎！

吾先人當外來文化之侵入，而謀所以處之者，固有術矣。晉室不綱，五胡竊發，北方諸省，陷於鮮卑、氐、羌諸族者數百載，斯時佛教直取孔教而代之。歷隋、唐之後，吾族之自覺性恢復，而孔子之精神，賴佛家明心見性說之觸發，而復活於宋人理學之中矣。今日東西之外患，視五胡如何？或曰東西人之智力，非五胡所能比擬，或曰東西洋人之入寇，不至如五胡之甚。乃至歐洲文化之優勝，視佛教又如何？或曰科學之力，祇及於思想與技術，不及於倫理；或曰科學能影響於吾人之全部人生。凡此雙方之是非，誠未易得一定論，然吾族今日政治上、思想上猶能維持其主權，則爲人所共見，或者由沈睡而覺醒之期，不必如由五胡、南北朝而達於隋唐之歷時久遠。徵諸往史，吾族之能消化外來元素以成爲我之所固有，本已的然無疑，其亦繼戰國、唐、宋之後，而另成一文化大振之新時期乎。此由既往推將來而有以知其必然者也。